

バーリンの呪縛を超えて

—— ジャン・ファビアン・スピッツにおける自由の概念 ——

大 森 秀 臣

要旨

この論文では、スピッツの共和主義的自由論が現在の自由をめぐる論争にいかに関与しうるかが検討される。従来の自由の論争は、バーリンの消極的自由／積極的自由の二元論に閉じこめられていた。ところがスピッツは、このバーリンの二元論に囚われない、共和主義の自由の系譜を歴史的な手法を用いて見出している。共和主義の自由は、消極的にも積極的にも理解されず、「支配のないこと」として定式化される。スピッツは、共和主義の系譜に一つの亀裂を見ることによって、共和主義の自由論でさえも、バーリンの二元論に容易に囚われてしまうことを警告しながら、しかし同時に共和主義によって新たな自由を見出すことができることを論じている。ところがスピッツ自身もまた、古典的共和主義への陥落とリベリズムへの譲歩というジレンマに引き裂かれている。このスピッツの自由論とそのジレンマは、今後の自由論に向けて、自由が私的生活の法的保障と公的審議への政治参加とのあいだの相互的関係にあるという新たな視座を示している、と考えられるのである。

目次

- 一 はじめに
- 二 自由をめぐる従来の論争
- 三 もう一つの自由の道——共和主義の系譜
- 四 共和主義の亀裂——スキナーとベテイトとのあいだ
- 五 新たな自由の構想に向けて——スピッツの自由論が残したもの

一 はじめに

「自由(liberty, freedom)」の観念は、近代以降、法哲学・政治理論の領域において、主にリベラリズム(liberalism)——まさしく自由主義——の理解によって強く規定されてきた。そこでは、たとえばホッブズやロックが主張したように、個人は、公権力の介入や干渉から逃れ、私的領域において自ら選択した目的や価値を追求するかぎり自由である、とされてきた。このリベラリズムの自由論は、個人を封建的身分階層や国家の強権的介入から解放し、各人に自律的な生活を自ら営むことを可能にしたことで、近代以降、広く支持されてきたのである。ところが近年、リベラリズムと異なる仕方では、自由の観念を理解するある思想的系譜が再評価されてきている。それは、「共和主義(republicanism)」である。共和主義は、リベラリズムと異なり、アリストテレス以降、市民たちが自らにかかわる共通の事柄を自ら決定ないし運営することに積極的に参加することを通してはじめて自由となる、と考えてきた。共和主義は、リベラリズムと異なり、公権力から隔離・遮断された私的領域における自由を擁護するのではなく、むしろ公権力の行使そのものに参加することを通して自由が実現されると主張する。それは、リベラリズムの自由論が必ずしも重視してこなかった、自己統治(self-government)や、政治参加(political participation)、公民的徳(civic virtue)などといったデモクラシーの諸価値を、自由にとって不可欠な構成要素として捉えてきたのである。

この共和主義の自由論は、二面性をもっている。一方でそれは、近代以降の自由をめぐる論争を強く規定してきたリベラリズムの自由論を、少なくとも相対化し、自由の別のあり様を表してくれるものではある。それは、リベラリズムがもたらしたとされる、さまざまな病弊——個人に共通の善への関心を失わせ、私益にのみ関心を持たせた、など——をを癒すものであるかもしれない。しかし他方で、それはまた、古典期の都市国家において見られた

ように、奴隷制度や侵略戦争に強く結びついていたために、近代以降、リベリズムの自由論がもたらしたさまざまな恩恵を否定ないし軽視してしまうのではないかと疑われてきた。共和主義の自由論には、とりわけ古典的共和主義のそれには、このようにリベリズムの自由論と両立しない部分があり、現代のわれわれが住む多元的社会にそのまま妥当しない側面がある。それは、われわれが知っている「自由」の意味に新しい何かを付けくわえてくれるのであろうか、それともわれわれの「自由」の理解を根本から破壊してしまうのであろうか。そこで、共和主義が自由をめぐる今までに論争にどのような貢献をなしてくれるのか、そして共和主義によって、現在のわれわれがもつ自由の構想はどのように再定式化されることになるかについて、慎重に見定めることが必要となろう。

本稿は、以上の問題関心から、現代共和主義の論客の一人、ジャン＝ファビアン・スピッツ (Jean-Fabien Spitz) が著した『政治的自由 (*La liberté politique*)』を題材に、それが現在の自由をめぐる論争にいかに関与しているかを検討する。論述の順序は以下の通りである。二では、自由をめぐる今までの論争がいかにバーリンの二元論によって強く規定されてきたかを概観する。三では、スピッツがこの二元論を超えると評価している共和主義の自由論について紹介する。四では、この共和主義の自由論が自由をめぐる今までの論争にどのような貢献をなしえるかを評価する。五では、スピッツの共和主義自由論が抱えているジレンマを指摘して、自由をめぐる今後の議論が踏まえるべき一つの視座を示すことにする。

二 自由をめぐる従来の論争

自由をめぐる論争はバーリンにはじまる

スピッツによれば、「政治的自由とは何か」をめぐる従来の論争は、アイザイア・バーリン (Isaiah Berlin) が「

九五八年に著した著名な論文に、その古典的定式を見出すことができる、という。その論文とは、「二つの自由概念」である。

バーリンはこの論文のなかで、政治的自由は、今まで消極的 (negative) な意味と、積極的 (positive) な意味で捉えられてきたが、これらは同じものではなく、それぞれ区別されなければならないとしている。

バーリンによれば、自由の消極的な意味とは、「主体——一個人あるいは個人の集団——が、いかなる他人からの干渉もうけずに、自分のしたいことをし、自分のありたいものであることを放任されている、あるいは放任されているべき範囲はどのようなものであるか」という問いに対応する答えである。それが消極的であるのは、誰の干渉も受けない、あるいは干渉から解放されていることによって、人が自由となるとされる点にある。

他方、自由の積極的な意味とは、「あるひとがあれよりもこれをする¹⁾こと、あれよりもこれであること、を決定できる統制ないし干渉の根拠はなんであるか。また誰であるか」という問いに対応する答えである。それは、自身自身の主人でありたい、「わたくしは自分の生活やさまざまな決定をいかなる外的な力にでもなく、わたくし自身に依頼させたい」、「わたくしは他人のではなく、自分自身の意志行為の道具でありたい」という、個人の願望に由来している。それが積極的であるのは、自分自身の生活にまつわる意志決定に、他人を介してではなく、自ら進んで、かわることによって、人が自由となるとされる点にある。

スピッツは、以上のバーリンの区別について、消極的自由は「何の、主人であるか」を問題にするものであるのに対して、積極的自由は「誰が、主人であるか」を問題にするものである、と述べている。そしてこれら二つの自由は、たんにそれぞれ異なる仕方で定義されるばかりではなく、根本的に対立している。というのも、集団としての自律を重視する後者の自由が、個人が自分の所属する集団による干渉から逃れるという前者の自由を犠牲することがありえるからである。こうしたことを示そうとしたのが、「バーリンの試み」であった、というのである。³⁾

バーリンの推論

ではバーリンは、上記の区別を前提にして、どちらの自由が擁護されるべきであると述べているのであろうか。結論から言えば、バーリンは、積極的自由ではなく、消極的自由を擁護しているのだが、スピッツによれば、バーリンは、次のような仕方での結論を導く推論をしている、という。

まず大前提として、バーリンは、もし積極的自由が擁護されるならば、結局のところ取り返しのない危機が生じてしまうことを指摘する。積極的自由を擁護する立場は、自分が今ここでもっている生の欲望——たとえば、闇雲に自分の利益になることを望むこと——を認めない。というのも生の欲望は、自分が自分自身の意志——たとえば自己の人生にとって長期的に利益となることを実現しようとする意志——にしたがうことを妨げ、自分自身を欲望の奴隷にしてしまうからである。したがって積極的自由の擁護論は、生の欲望によって支配されるのではなく、むしろ生の欲望から解放されるべきことを主張する。それは、この主張のために、次の三つの意味を含むことになる。第一に、真の自己が望まなければならないことがあること。つまり自分もっている生の欲望とは別に、真実の欲望が存在するというのである。第二に、今ここで望んでいることが望まなければならないことについて誤りうること。つまり生の欲望は、必ずしも真実の欲望と同じではないということである。第三に、私が望まなければならないことについて、私以上に知っている誰かがいること。つまり私の欲望が誤りうる以上、私以外に私の真実の欲望についてよりよく知っている他の人が存在するはずである、ということである。

積極的自由の擁護論は、以上の前提から、次のように考えざるをえない。自由であるということは、自分が生の欲望にしたがって望むままに行為することを意味するのではない。むしろそれは、真実の欲望にしたがって、どのような行為をするべきかを知るということを意味する。自由であることは、自分が望む以前にすでに存在している行為のコードにしたがうことであり、「事物の客観法則」にしたがう意志の命令に一致することである。もし自分が

事物の客観法則を無視して、あるいはそれに反して行為するならば、自分から自由であることを放棄して、たんに不合理に行為していることになる。すなわち自由であることは、合理的に行為をすること、言い換えれば道德の規範的秩序に合致した行為をすることを意味する。

そして積極的自由の擁護論は、最終的には次のような帰結に陥ることになる。人は誰もがこの道德の規範的秩序がどのような行為を命じているのかを知っているわけではない。自分は、道德の規範的秩序を知らないのであれば、それを知っている人の判断を仰がざるをえない。こうして自由な行為がいかにあるべきかについて『《解決》』をもつ人は、非合理性から回復させ、自由になりえる唯一の行為の道に導くために、間違っている人に集合的実在を強制する権利をもつ。ここにいたって自由とは、自分とは異なる道德の規範的秩序を知る人の命令に従うこと、一つの道德的実在に帰依することを意味することになるのである。

スピッツは、どのような積極的自由の擁護論でも陥ることになるこの帰結を「形而上学的一元論 (monisme métaphysique)」と呼んでいる。積極的自由の擁護論が「形而上学的一元論」にいたるといふのは、それが例外なく、人間行為の目的にかんする問いには唯一排他的な解答があると考えるからであり、「完全なる生」が何を意味するかについて、「宇宙法則の絶対的知性」にもとづいて決定することができると考えるからである。すなわちそれは、われわれが住まう偶発的・具体的な個物の世界を超えたところに普遍的・客観的な道德的実体が存在し、それが命じるところに従うことよってのみ、われわれは自由となることができる、と結論するのである。

ところがスピッツによれば、まさしくこれこそが、バーリンが積極的自由の擁護論に見出した危険である、という。というのもバーリンにとって、形而上学的一元論は、現代の状況には受け入れられないものである。現代のわれわれが住んでいるのは、「多元主義的な社会」である。すなわち現代の社会は価値や目的の点で分裂しているものであり、ある人が追求する価値や目的は、他の人が追求する価値や目的と同一でもなければ、相互に共約す

することもできない。すべての人が同意しえるような価値や目的を見出すことは、こうした社会においてはもはやできないのである。もし積極的自由が主張するように、ある道徳的実体の存在を前提にして、共約不可能な価値や目的をもつ諸個人に同一の価値や目的を強制することになれば、必然的に全体主義に陥ることになる。すべての個人は、自ら信奉する価値や目的を追求することを断念・放棄して、「道徳的実体」なるものの命令にしたがい、それが命じる行為に合致するように強要されることになるからである。こうして積極的自由の擁護論は、自己否定や矛盾に陥ることになる。というのもそれは、人が自由になる道を求めながら、結果的に自由そのものを否定することになるからである。

スピッツによれば、パーリンの推論では、以上の理由から必然的に、積極的自由ではなく、消極的自由だけが擁護されなければならない、という結論が導かれたのだ、という。確かに消極的自由を擁護する立場にも、まったく問題がないわけではない。たとえば第一に、消極的自由の枠組みのもとでは、貧困のような困難な状況を、自由の障害とみなすことができない。たとえある人が、極貧の状況に置かれていても、他人から何ら干渉されていなければ、依然として自由な状況にあるとみなされてしまう。また第二に、消極的自由論は、時代的あるいは地理的に限定された自由の観念を支持しているだけであるとも言える。自由の消極的構想は近代ヨーロッパに現れた特殊な観念であって、その他の時代や地域においては、自由以外にも、たとえば権力行使への参加、市民の団結、他国の侵略からの防衛など、数多くの尊重されるべき目的や理念があったのである。さらに第三に、消極的自由論は、致命的なことに、いかなる統治形態とも両立することができてしまう。すなわち消極的自由は、民主制のもとでのみ保障されるのではなく、私生活への干渉さえなければ、たとえ専制君主のもとでも保護されうる。しかしパーリンは、このような消極的自由論に伴う問題にもかかわらず、消極的自由に伴う困難の方が、積極的自由に伴う困難よりも「危険が少ない」ことを強調しており、これこそが自由を消極的に定義するより理由であるとしている。言い換え

れば、たとえ人は極貧状況におかれ、他国の侵略にさらされ、専制君主のもとで生きることになっても、他人の干渉さえなければ、全体主義の社会において、自分が望まない価値や目的を押しつけられるよりはマシであろう、ということなのであろう。いずれにせよバーリンは、積極的自由の危険をいわば糧にして、消極的自由の擁護を導き出そうとしている、というのである。

スピッツによれば、バーリンは、こうした論理演繹的な推論によって、消極的自由を擁護しようとしている。バーリンにおいて、消極的自由の擁護は、以上のような単線的な推論形式によって論証される。このバーリンの推論は、次のような形で要約することができるであろう。

- ① 自由を積極的に解釈することは、必ず形而上学的一元論にいたる。
- ② 形而上学的一元論は、現代の多元主義に両立しない。
- ③ したがって自由を消極的な意味でのみ解釈しなければならない。

このようなバーリンの推論が、スピッツによれば、後の政治的自由をめぐる論争を強く深く規定することになった、というのである。

バーリンの自由論は論争を引き起こした

さて、以上のバーリンの自由論は、後の自由論にきわめて大きな影響を与えた。スピッツによれば、それはバーリンに賛同する立場のみならず、バーリンに敵対的な立場にも議論の枠組みを与えた。バーリンの自由論は、「政治的自由とは何か」をめぐる議論の土台を提供することで、賛成するにせよ反対するにせよ、その後の自由論が克服しなければならない、いわば参照点となったのである。それは、後に自由をめぐる活発な論争を引き起こし、数々

の批判をも受けることになった。スピッツは、そのなかでとりわけ重要な三人の論者によるパーリン批判を取りあげている。以下では、それらを手短に紹介して、論争の一端を概観しておく。

パーリン批判…マッカラムの場合

パーリン批判の一つは、ジェラルド・マッカラム (Gerald C. MacCallum) によるものである。¹⁸ マッカラムは、パーリンが政治的自由を消極的な意味と積極的な意味という二つに区別していること、つまり自由を複数の類型に区別していることを批判している。

マッカラムによれば、むしろ自由は、首尾一貫した単一の構想、つまり「三項関係 (triadic relation)」と呼ばれる枠組みによって一元的に定式化することができる。すなわち、自由は、ある人 (主体 x) が、何ものか (制約、制限、干渉、障害など妨害の条件 y) から解放され、何か (人物や状況の行為や条件 z) をすること、あるいはしないことができること、という形で定式化することができる。この三項関係を用いれば、消極的自由の構想——マッカラムは「リバータリアンの伝統 (libertarian tradition)」と呼ぶ——は、「ある人 (a person) (x) が、「障害 (obstacle) (y) から解放され、「自ら望むことをしたり (to do what they want)」「自己」を表現したり (to express themselves)」することができる、¹⁹ という意味で定式化できる。他方、積極的自由の構想は、それぞれの項目を特定するのはやや厄介ではあるが、「真の、合理的な、道徳的な人 (the 'real' or the 'rational' or the 'moral' person)」(x) が、内的で非合理的な障害 (y) から解放され、自分の存在を合理的に統治すること (z) ができる、と定式化できる。¹⁰ いずれにせよ三項関係を利用すれば、自由は、パーリンが主張するように二つに区別する必要はなく、単一の枠組みによって説明することが可能になる、とマッカラムは指摘している。

バーリン批判・マクファーンの場合

もう一つのバーリン批判は、マクファーン (Crawford B. Macpherson) によるものである。¹¹⁾ マクファーンは、バーリンの消極的／積極的自由の区別が、生産手段と労働手段へのアクセスを欠いている点で重要なものではないとし、とくに積極的自由の理解が概念的に混乱していることを批判している。

マクファーンによれば、積極的自由は、便宜上、次の三つの意味を含むものとして捉えることができる。一つは、「自」指図 (self-direction)」、あるいは「自己支配 (self-mastery)」である (PL1)。それは、他人にではなく、自分自身によって自分の行為や決定を行うことを意味する。もう一つは、理想主義者ないし合理主義者たちが PL1 に変形や歪曲を加えたものである。それは、完全に合理的な人、あるいは自己支配を達成した人が、非合理で自己支配を達成することのできない、いわば未熟な人々に加えられる強制である (PL2)。最後の一つは、むしろ民主的な自由概念である。それは、「公的権威を共同でコントロールする」ということを意味する (PL3)。

このように三つの意味に分ければ、バーリンの自由論は、次のように分析できるのであろう。すなわちバーリンは、積極的自由を消極的自由 (NL) と対立する構想として用いているが、所々では、積極的自由を PL3 の意味で用いている。ところが、PL3 は NL と両立できないわけではない。さらに、積極的自由の三つの意味はそれぞれ独立の項目として扱われることができ、バーリンは PL3 ≡ PL1 を論証していないのであるから、NL / PL3 の区別を NL / PL の包括的な区別として用いることは、たんなる混同である。もともとバーリンは、主として、NL / PL2 の区別に依拠している。しかしその場合でも、積極的自由の三つの意味はそれぞれ独立の項目として扱われることができ、バーリンは PL1 ≡ PL2 を論証していないのであるから、NL / PL2 の区別を NL / PL の包括的な区別として用いることは、同じように混同である。結局、バーリンの区別が説得力を持ちえるのは、積極的自由の意味のうち、PL1 が PL2 に必然的に移行するということにかかっている。しかしバーリンは、P

L1→PL2の移行が、合理主義者の想定——たとえば合理的な自己指図には、一つの真の目的がある、ということ——に帰せられるとしているだけで、それが本当に積極的自由の概念に固有のものかどうかには疑いがある。この想定は、確かにPL2の核心にあるものではあるが、しかしそれがPL1から即座に導かれるわけではない。PL1がPL2に移行してしまうのは、PL1を実現するために十分な生活や労働の手段へのアクセスが断たれていることに原因があるのだ、と¹²。以上を要約すれば、マクファースンは、バーリンが積極的自由に帰している形而上学的一元論が実は積極的自由に固有のものではなく、バーリンが複数の意味を積極的自由に帰して混同していることを批判しているのである。¹³

バーリン批判・テイラーの場合

もう一つのバーリン批判は、チャールズ・テイラー (Charles Taylor) によるものである。¹⁴ テイラーは、バーリンが、政治的自由を定義するときに、自由の行使概念の広大な領域に戦線を拡大することを怖れて、全体主義を敵として堅固な要塞に立てこもる戦略をとったことを批判した。

テイラーによれば、自由は、バーリンと「少しばかり異なる仕方」で区別することができる。すなわち、自由の「機会概念 (opportunity-concept)」と「行使概念 (exercise-concept)」という二つの構想に区別することができる。自由の機会概念とは、「われわれがすることのできる」あるいは「われわれに開かれている」選択肢が多ければ多いほど自由である、とするものである。¹⁵ 他方、自由の行使概念は、選択肢の多寡を問題にするのではなく、ある選択肢を行使する際に自由が「内的な障害」——非合理的な恐れや恨みの感情など——によっても損なわれうるために、むしろ《あまり重要でない欲望》と《私にとって重大な欲望》とを区別するように、個人に対して自らのアイデンティティに照らした内省を求める。¹⁶ 自由の行使概念は、このように自分の欲望に対する内省を通して、「自分自

身や自分の生き方を効果的に決定する」ことを意味する。¹⁷⁾

テイラーによれば、バーリンが主張する消極的自由は、自由の機会概念に結びつくことができるし、また自由の行使概念にも結びつくことができる。他方、バーリンの積極的自由は、自由の行使概念にしか結びつくことができない。そこでバーリンは、全体主義をもたらすおそれのある積極的自由の極端な形を「根こそぎ」にするために、消極的自由の取りえる形をあえて「機会概念」にのみ限定する。すなわちバーリンは、自分が敵視するものを行使概念の領域にわざわざ招き入れて、自由の定義のなかから「よいもの」と「悪いもの」を選別する苦勞をするよりも、最後の防衛線に立てこもって全体主義の脅威に対して闘うという戦略を選んだのだ。¹⁸⁾しかしこのいわゆる「マジノ線 (Maginot Line)」戦略は、リベラリズムの「個人の自己実現」という理想を放棄しているのみならず、自由の行使概念が全体主義をもたらすという誤った認識を抱えているために、失敗を余儀なくされているのだ、と。¹⁹⁾

要するにテイラーは、バーリンが定義した「積極的」自由が、非常に歪められた形で理解されていることを批判している。バーリンは、消極的自由の堅固な要塞で安心して対抗するために、積極的自由の擁護者という敵をいわば肥大化することによって、その敵に形而上学的一元論と全体主義のレッテルを張りつけたのである。²⁰⁾しかし積極的自由の擁護論は、バーリンが描写した姿とは異なっているのだ、と。

自由をめぐる従来の論争の限界

以上の三つの批判は、バーリンの自由論、とりわけその消極的／積極的の区別が抱えている問題を鋭く抉りだしたものであった。ところがスピッツによれば、それらはバーリンの二元論を超えようとしていながらも、実はまだそれに囚われていたのである。

自由をめぐる今までの論争は、スピッツによれば、バーリンが示したように、消極的自由を擁護するか、さもな

ければ積極的自由を支持するかのいずれかにくみするという仕方では進められてきた。一方には、多元主義的で寛容なリベラルがいて、各人がそれぞれ自ら選択した目的や価値を追求できるような形式的ルールを求める陣営があった。彼らは、各人が自らの価値や目的を追求するためには、自由は「他人の干渉がない」という意味で消極的でなければならぬと考えた。²¹ 他方には、むしろ時代に逆行して、「人間は政治的動物である」という定式にもとづき、人間存在が追及すべき価値や目的が存在し、それらのために個人は自分の欲望の満足を断念し、自分の権利を放棄して、共通の善を追求し、そして義務に服さなければならない、とする陣営があった。彼らの方は、自由はむしろ「公共心や徳をもつ」あるいは「政治に進んで参加する」といった意味で、積極的でなければならないと考えた。ここには二つの両極のうちのいずれかを選択する道しかなかった。論争は、消極的自由か、あるいは積極的自由かという二者択一、スピッツの言葉では「偽のジレンマ (le faux dilemme)」²² に囚われていたのである。「したがって論争は、バーリンの戦略にはまっていたように思われる」。²³

論争の両陣営は、自由をめぐる対立しているように見えながらも、結局のところ次のことに同意していた。すなわち自由と徳とは相反するもので、自由を徳と結びつける方法はない、と。政治的自由が維持ないし保障されるためには、公共善に奉仕する有徳な行為が必要であるとは考えなかった。自由が、権利を義務に服しめることにあるとは考えなかったのである。言い換えれば、自由をめぐる対立してきた両陣営は、バーリンが示した二元論に囚われて、それぞれの立場が支持する自由を総合するような、新たな道筋を示すことができなかったのである。²⁴

スピッツによれば、これは論争が「分析 (analyse)」であったことによる限界である。スピッツは、バーリン自由論に端を発する論争を、「分析的論争 (le débat analytique)」と総括している。分析とは、ある言葉や概念がもつ内容を要素に分解して、その言葉や概念に内在する要素を、混在しているその他の要素から分離して、その言葉や概念それ自体がもつ固有の内容を特定することを意味する。確かにわれわれは、分析によって、われわれが使

用する「自由」という言葉の用法が、首尾一貫しているかどうかを検証することはできる。すなわち「自由」という言葉や観念がもつ固有の内容や意味を特定して、「自由」以外の価値が「自由」に混在することを避けることができる。バーリンは、確かに《分析》という手法によって「自由」を論じたのであり、「自由」と「自由」以外の価値の混同を避け、純粹に「自由」が意味するところを示そうとしたのであった。そしてその後の論争もまた、これに追隨したのである。

しかし分析は、「自由」という言葉がもちえる他の意味や他の可能性を求めたり、あるいは評価することができない。分析にできるのは、結論のなかにその結論を導いた知的圏域の諸前提を明るみに出すことだけである。分析は、それらの前提そのものを批判したり、他のありえる概念と釣りあわせたりすることができない。自由を共通善や徳と結びつけることができなかったのは、共通善や徳が「自由」という言葉の意味からア・プリオリに排除されたためである。このように自由をめぐる今までの論争がバーリンの二元論から逃れることができなかったのは、その論争そのものが自由についての分析に止まっていたからである。論争が分析に止まっているかぎり、新たな自由の構想を示すことはできないであろう。²⁵

したがってわれわれは、新たな自由への道を見出すために、《分析》を超えていかなければならない。スピッツによれば、分析に代わって依拠しなければならないのは、「歴史 (histoire)」である。歴史は、時の流れのなかで、言葉や観念がどのような意味をもつようになり、以前もっていた意味を捨てていったのか、を明らかにしてくれる。われわれは歴史に訴えることによって、自由という観念が以前はどのような意味をもっていたのか、現在用いられている自由の意味はどのような経緯でもちこまれたのか、などを見出すことができる。言い換えれば、自由の観念にかんして歴史的な手法を用いることを通して、消極的自由とも積極的自由とも異なる、自由の別のあり様を見出すことができる、というのである。

三 もう一つの自由の道——共和主義の系譜

リベラリズムの枠組みを超えて

スピッツによれば、われわれは「政治的自由とは何か」という問いに答えるためには、従来の論争がそうしてきたように《分析》ではなく、《歴史》に依拠しなければならない。すなわち「自由」という観念や言葉に含まれている意味や前提を明らかにするのではなく、われわれが今現在「自由」という観念や言葉をもつにいたるまでの経緯や沿革を明らかにしなければならない。自由の分析にとどまっているかぎり、われわれはバーリンの影響から逃れることはできない。歴史的手法によって、われわれは「政治的自由とは何か」を知ることができるのである。

歴史を振り返れば、政治的自由の観念は、今まで「リベラリズムの枠組み (le paradigme libéral)」に囚われてきた。「リベラリズムの枠組み」とは、デモクラシー、自然権、権力の制限という三つの原理によって特徴づけられる。リベラリズムの枠組みにおいては、デモクラシーとは、「社会が自由であるためには、社会を規律する権力が、市民たちによって直接的に同意されるか、あるいは代表者たちによって同意される」ことを意味する。たとえ間接的にであれ、市民たちが公権力の行使を支持しなければ、自由であることはできない。また自然権については、「人間は生まれながらにして権利の所有者であること」が、本質的な考えである。市民の自然的諸権利を保護するために、市民社会がその目的を実現するための手段として存在していなければならない。最後に、個人の権利が侵害ないし抑圧されることを防ぐために、国家や政府の権力が憲法によって制限されなければならない。個人の自由は、法的枠組みによって公権力の恣意的行使から保護されることによって、十分に保障される。これら三つの原理が、相互に関連しあって、リベラリズムの枠組みを構成している。そして、このリベラリズムの枠組みのもとで、それ

それぞれの原理を根源化し、後の政治思想に大きな影響を与えたのが、「リベラル・テーゼ (la synthèse libérale)」なのである。²⁶

これらのリベラリズムの枠組みやリベラル・テーゼは、「政治思想の世俗化 (la secularization de la pensée politique)」の後トマス・ホブズ (Thomas Hobbes) とジョン・ロック (John Locke) の時代に頂点を迎えた。

それらは、情念と欲望を自然の所与とし、原子論的で利己的な個人という哲学的な基礎を得ることによって、決定的な地位をもつことになった。重要なことに、それ以降、政治的自由は、次のような特別な意味を担わされるようになってきた。すなわち自由は、国家の統治への積極的な参加を意味せず、国家や法によって、権利として保障される、という意味で捉えられるようになってきたのである。人が自由であるということは、どの市民の生活にもかかわる公的枠組みを自ら決定することではなく、むしろ私的な領域で誰にも干渉されることなく生活を営むことを意味ようになった。ここにおいて国家は、市民に徳を涵養することに無関心になり、個人の私的生活の享受を保障する法的枠組みを維持することに自らの役割を限定することになった。集合的な公的生活は個人の私的生活を満たすための道具になり、政治は法に還元されるようになった。そして決定的なことは、このような流れのなかで、自由が消極的な意味でのみ捉えられるようになってきた、ということである。このようなリベラル・テーゼの極限形態こそが、「法至上主義 (juridisme)」なのである。²⁷

しかしこのリベラル・テーゼも、次第に行き詰まりを見せるようになる。スピッツによれば、それは次のような三つの緊張を抱えるようになった。第一に、リベラル・テーゼは、自由の範囲を確定する形式的ルールだけを政治的問題としたために、実体的価値や道徳的問題に答えられなくなったということである。それは、たとえば堕胎や教育、政治参加のあり方など、品位、高貴さ、立派さといったような観念にかかわり、必ずしも法的ルールに翻訳できないような諸問題に対応できなくなった。第二に、リベラル・テーゼが前提とする自然権の哲学的基礎に疑問

がもたれるようになったということである。たとえばホッブズは権利を擁護するために欲望や効用に訴え、それが後のジェレミー・ベンサム (Jeremy Bentham) ら功利主義に影響を与えたが、それはバンジャマン・コンスタン (Benjamin Constant) らによって、効用は権利を正当化するのではなく、むしろ権利を侵害することによって高まりえることを指摘されるようになった。第三に、リベラル・テーゼは、統治者と被治者を断絶させ、市民精神を喪失させ、個人を私生活中心に追いやり、共同の事柄への受動的態度をもたらしたことである。現代の社会においては、人々は個別化・断片化され、何らかの集合に依拠することによって得られるような感覚、目的、自由といったものを喪失することになった。このようにリベラル・テーゼは、それ自体では対処できない境遇に陥ることになったのである。²⁸⁾

このようなリベラル・テーゼに対しては、もちろん賛同者もいれば敵対者もいたが、しかしいずれの立場も、ホッブズやロックの時代から現代にいたるまで、政治史がリベラリズムの枠組みのなかにあったことそのものには全員一致している。たとえばマルクス主義もネオ・アリストテレス主義も、リベラリズムの枠組みを転倒させるにせよ、リベラリズムとは異なる系譜を見出すにせよ、近代以降の歴史がリベラリズムの枠組みによって強く規定されているという認識そのものには同意しており、むしろそのことを白らの糧にしている。自由をめぐる今までの論争もまた、同じようにリベラリズムの枠組みによって規定されていた。パーリンの自由論を中心とした分析的論争は、大局的にはリベラリズムの枠組みに囚われた一つの帰結であり、またそれ以上にリベラリズムの枠組みを表わす典型的な現象であったとさえ言えるであろう。²⁹⁾

そのため「政治的自由とは何か」に答えるためには、リベラリズムの枠組みがすでに自由そのものを見失いつつある以上、リベラリズムの枠組みに回収されない、自由の系譜が見出されなければならない。スピッツによれば、リベラリズムと並んで政治史に影響を与えてきたのは、共和主義の伝統である。共和主義は、リベラリズムとは異

なる形で、政治的自由を捉えてきた。それは、リベラリズムの隘路に陥ることなく、人々が自由でありえる道筋を与えることができる。それはバーリンの二元論に囚われない、自由の新たな道を見出すであろう。こうしてスピッツは、共和主義の思想的系譜を彫琢することによって、リベラリズムとは異なる政治的自由のあり方を見出そうとするのである。

ではスピッツが言う共和主義の自由とは、いったいどのようなものであろうか。彼は、さまざまな政治思想史の研究を検討することを通して、自由の共和主義的構想を彫琢しようとする。スピッツが依拠するのは、主にスキナーによるマキアヴェッリ研究、ポコックによる公民的ヒューマニズム研究、そしてルソーの研究である。スピッツは、これら三つの研究を検討することを通して、共和主義の自由を定式化している。以下では、スピッツの整理をもとに、それらを順次概観し、それらに通底する自由の共和主義的構想を提起しておこう。

共和主義の自由…マキアヴェッリの場合

スピッツがまず目を向けるのは、マキアヴェッリについてのスキナーの研究である。スキナーは、マキアヴェッリが『君主論』や『リウイス論』やその他の政治哲学の著作を通して取り組んできた問題を、一六世紀はじめの政治的・思想的コンテキストとの関連のなかで捉えることを研究の主題としている。³⁰ スピッツによれば、スキナーはマキアヴェッリから次の二つのテーゼを引き出している、という。

- (1) 自由は自己を統治する共同体においてのみ存在しえるということ。自由でいるためには、自らの国を自ら統治しなければならず、そのためには徳が必要である。
- (2) 自由であることを強制されているということは、矛盾ではなく、一貫した主張であること。われわれは、自

由を制約されることによって、はじめて自由でありえる。

第一のテーゼは、「自己統治 (I'auto-gouvernement)」を意味している。共和国の市民は、自由であるためには、自ら積極的に国政に参加して、自分の共和国を自分自身の手で運営していかなければならない。そのためには、私益や利己心を放棄して、共通の善に目を向ける有徳な市民でなければならぬ。自由は、その意味で、徳と結びついている、ということである。第二のテーゼは、「法の強制」を意味している。自由と強制とは相反するように思われるかもしれないが、実際はそうではない。強制なき自由は「放縦」を意味するにすぎず、人が真に自由であるためには、自由が法によって強制されていなければならない。自由は、その意味で、強制と結びついている、ということである。スキナーはこれら二つのテーゼがマキアヴェッリの諸著作に見られると考えている。以下では、これら二つを「マキアヴェッリ・テーゼ」と呼ぶことにしよう。³¹

スピッツによれば、このスキナーの「マキアヴェッリ・テーゼ」は、自由をめぐる今までの論争のなかで否定されてきた。というのもそれは、消極的自由を全否定し、積極的自由を支持するものであると考えられてきたからである。たとえば、第一の自己統治テーゼは、政治参加を権利としてではなく義務として捉えるが、しかし政治参加の義務が自由をもたらすと信じることは馬鹿げている、とされた。³² また第二の法の強制テーゼについても、自由は強制の不在として定義される以上、自由が強制によって実現されるということは、相互に排他的な二つの事柄を混同することであり、同様に馬鹿げている、とされたのである。³³ これらの批判は、パーリンにまで行きつくりペラリズムの系譜のなかで反復され、またそればかりでなく、たとえばテイラーのように、むしろパーリンに批判的な論者によっても、マキアヴェッリの自由が機会概念ではなく、行使概念の範疇にあると考えられたのである。つまり自由をめぐる今までの論争は、マキアヴェッリ・テーゼが、消極的自由を否定し、危険な積極的自由の領域に踏

みだすものであるという点に、共通の了解をもっていたのである。³⁴

ところがスキナーは、マキアヴェッリ・テーゼは何ら矛盾をもたず、自由をめぐる今までの論争のなかで否定される理由はなかったことを論証しようとしている。マキアヴェッリ・テーゼは、けつして積極的自由に伴う危険をもたらずではなく、むしろ消極的自由を擁護するものである、というのである。

第一の自己統治テーゼについて言えば、自由が自己統治や徳を要求するのは、まさしく個人が消極的な意味で自由であるためである。各人が消極的な自由を享受するためには、その自由が安全にかつ平和に維持・保障されていなければならない。たとえば各人が住まう都市が、国内の野心家の政略や他国の侵略に晒されているならば、各人はけつして平和に安心して自由を追求・実現することはできない。各人が誰の干渉もない状況を守るためにも、自分の生活を枠づける国の政治が、他人ではなく、自分自身の手によって営まれなければならない。しかし各人が私益や利己心に執着しているあいだは、このような自己統治は不可能であろう。自己統治のためには、同一の目的や価値を共有する他人との協同が不可欠であり、そのためには共通の事柄に目を向ける公共心や公民的徳が必要になる。こうして自由は徳と結びつく。すなわち、各人が消極的な意味で自由であるべきだという目的を実現するため、各人は徳を備えなければならない。「自己統治（と共通の事柄を運営することに身を捧げるために必要な徳）は、したがって自由の構成要素なのである」。³⁵

第二の法の強制テーゼについて言えば、法の強制が必要なのは、それもまた消極的な意味での自由を保障するためである。第一のテーゼが主張するように、自由は自己統治と徳を前提とするが、自己統治と徳は、自然と自発的に発生するものではなく、法によって強制されてはじめてもたらされる。人間は、生来的には利己心から私益に向かう性向があり、政治参加をたんに重い負担として、他人に任せなくなる自然的傾向をもっている。つまり人間は、本来的に私生活に耽溺し、「墮落」する傾向がある。そこで公共善に奉仕する徳を備えさせるためには、人為

的な手段が用いられなければならない。そこに法の強制が登場するわけがある。人が自己統治をし、他人とともに政治参加をし、有徳な市民になるためには、法によって無理にでもそのように仕向けられなければならない。リベラリズムにおいては、法の強制は自由の敵であり、法の強制によって自由がもたらされることはありえない。しかしマキアヴェッリにおいては、まさに消極的な意味で自由であるために、徳を備えるように法によって強制されることが前提とされる。「法は、市民たちを彼ら自身の事柄の運営に参加させ、自己統治と市民的自由の結びつきが視界から消える深遠に落ちこませないように強制することによって、自由をもたらし得るのである」⁽³⁶⁾。

スキナーによれば、この二つのテーゼは、マキアヴェッリの諸著作なかにはつきりと表わされている。そして「それらは、積極的自由の構想ではなく、消極的自由の構想である」⁽³⁷⁾。マキアヴェッリは、人間が客観的な目的を与えられた道徳的存在であると認めなかったし、人間は客観的な目的を実現したときのみ自由となるとも考えなかった。確かにマキアヴェッリは、人が自由であるためには法によって強制されなければならないと主張したが、しかしその主張は、ある目的がそれ自体で善いからとか、人間本性にふさわしいからという理由にもとづくものではなかった。徳や公共心は、それ自体が目的や価値なのではなく、あくまでも消極的自由を実現するための手段にすぎなかったのである。スキナーによれば、マキアヴェッリは、次のように主張しただけである。すなわち自由を享受したいならば、他人の意志から独立しなければならず、独立するためには共和国が必要であり、共和国が必要であるならば、共通の善に身を捧げ、有徳でなければならない、ということである。要するに、「もしあなたが消極的な意味で自由であることを望むならば、あなたは有徳でなければならない」ということなのである⁽³⁸⁾。

以上のように、スキナーはマキアヴェッリの自由が、積極的ではなく、消極的であることを示そうとしている。スピッツによれば、スキナーは、マキアヴェッリの思想研究を通して、共和主義的自由が、バーリンが怖れる積極的自由の帰結にいたらないことを論じようとしている、という。スキナーが示そうとしていたのは、マキアヴェッ

リの自由構想がいかなる一元論をも前提とするものではなかった、と。³⁹⁾スピッツによれば、スキナーによって示されたこのマキアヴェッリの自由構想は、自由をめぐる今までの論争では注目されなかった、共和主義の自由を示す一つの方法ではあった。すなわち共和主義の自由は、バーリンが怖れる形而上学的一元論にはいたらない、消極的、自由の一つのあり様なのである、と。

ところがスピッツは、このスキナーの自由論に対して、共和主義の自由を示唆するものとして評価しつつも、きわめて批判的な見方をしている。スピッツは、このような仕方では共和主義の自由を定式化することに対して強い反感をもっており、以下で挙げている他の共和主義の自由とは異質なものをスキナーに見出しているのである。スピッツはここに共和主義の伝統における亀裂を見るのであるが、それがどのような含意をもつかについては後ほど章を改めて検討する。以下では続けて、スキナー以外の共和主義の自由にかんする研究を概観することにしよう。

共和主義の自由…公民的ヒューマニズムの場合

スピッツが注目する、もう一つの共和主義の思想史研究は、ジョン・G・A・ポコック (John G. A. Pocock) によるものである。ポコックは、その著『マキアヴェッリアン・モメント』のなかで、フイレンツェをはじめとするルネサンス期のイタリア諸都市において花開いた「公民的ヒューマニズム (civic humanism)」の語彙が、一七・八世紀の英国に伝わり、建国期の米国に受け継がれることになるという、壮大な共和主義思想の歴史を描いた。⁴⁰⁾このポコックの著書は、周知の通り、近年活発に行われている共和主義思想史の研究に、重要な示唆を与え続けている。それはまた、思想史研究の古典であるのみならず、共和主義の自由をめぐる現代の政治哲学・法哲学の研究にとっても、それなくしては何も論じることのできない重要な準拠点となっているのである。⁴¹⁾

ポコックは、一六世紀から一八世紀まで、近代の政治がある支配的モデルのもとにあったと述べている。その支

配的モデルとは、「法」権利とリベリズムの言語」である。そのもとでは、ホッブズ、ロックらの社会契約論に見られるように、人は生まれながらにして自然権をもち、商業に従事し、労働によって財産を獲得し、その財産を所有する権利をもつことができる。こうした支配的モデルのおかげで、近代の政治はホッブズやロックの言語によって強く規定され、近代以降の歴史は法とリベリズムの進歩と発展として描かれることになった。¹²

ところがポコックによれば、この支配的モデルによって隠されていた、もう一つの思想史の系譜がある、という。それは「公民的ヒューマニズム」である。それは、ニコロ・マキアヴェッリやフランチェスコ・グイッチャルデイーニ (Francesco Guicciardini) などルネサンス期のイタリア諸都市において花開き、その後ジェームズ・ハリントン (James Harrington) やその後継者たるハリントン主義者たちによって英国に伝播され、米国の建国期に大きな影響を与えた系譜である。公民的ヒューマニズムは、リベリズムの法「権利の言語とは異なり、都市の独立、統治への参加、徳の陶冶、君主制・貴族制・民主制からなる混合政体などの諸価値を重視している。それは、これらの諸価値を織りまぜた語彙を用いていたのであり、リベリズムと法「権利の言語のなかに埋没させられながらも、英米圏における政治や政治思想のなかに脈々と息づいてきたのである。¹³

公民的ヒューマニズムは、とりわけ重要なことに、リベリズムとは異なる仕方では自由の構想を提起している。すなわち「自由は、安定し合意された法の保護のもとで権利を享受することではなく、公民生活を実践するなかで障害に出会わないことにある」。¹⁴ 公民的ヒューマニズムにおいては、公民生活 (vivere civile) そのものは目的ではない。むしろ自由であることが目的である。自由であることは、他人の意志によって左右される受動的な対象であることから逃れることであり、他人の情念や運命や他国の野望の玩具にはならないことを意味する。公民生活は、むしろ自由を実現するための手段である。ただし公民生活が手段であると言っても、それは複数ある手段のなかの一つにすぎないのではなく、「唯一の」「不可欠」な手段である。すなわち公民生活とは、それを欠けば自由で

あることがけつしてできな^い、自由を構成する「本質 (la substance)」であり、自由を実現するための「排他的な媒介 (le vecteur exclusif)」なのである。

では自由を実現するために不可欠な公的生活とはどのようなものであろうか。スピッツによれば、公民的ヒューマニズムにおいて、自由は次の二つの公民生活を条件としている、という。その一つの公民生活とは、「審議への参加」と「徳の陶冶」である。

スピッツによれば、「自由は、自由が画定される制限について論じあう共通の審議を必ず経由しなければなら^ない。共通の事柄の管理へ全員が参加することについても同じことが当てはまる」と述べている。自由は、各人によってそれぞれ追及されるに任せていては、けつして実現されることはない。各人の行為が相互に衝突しあ^つて、どちらの側も他人の干渉を受けることになるからである。そこで自由が相互に共存できる条件が重要になってくる。各人は、共通の事柄を論じ、決定する審議のプロセスに参加して、共存のルールを見出し、さらには各人の価値を正当なものとして相互に承認できる秩序を見出さなければなら^ない。この共通の審議において、共通のルールが見出され、法が創出されることになるであ^らう。それらは、「われわれの共通の自由の装置」であるとともに、「われわれの共通の尊厳の装置」でもあり、さらには「われわれの人間性の相互承認の手続き」でもある。各人は、法が定義する制限の範囲内で、誰も気にすることなく自分の生き方を望む通りに選択することができる。すなわち自由であるためには、各人の行為範囲を画定する法的枠組みが必要なのであり、その法的枠組みを創設するために共通の審議に参加することが求められるのである。

またスピッツによれば、公民的ヒューマニズムにおいて、自由は「徳なしでは不可能である」という。徳とは、「共通善への市民たちの奉仕」であるとともに、「とくに自由と独立を可能にする政治形態を守ろうとする意志」であり、さらには統治者と非統治者の輪番や政治的審議への平等参加などを内容とする、「平等の関係を実践すること

そのもの」である。共和国は、たとえ健全な形で創設されたとしても、墮落から逃れることはできない。それは、物質的条件の不平等をもたらし、市民たちを富裕層と貧困層、統治者と依存者に分けてしまうかもしれない。法が排除された人たちよりも裕福な人たちを優遇するならば、市民たちは共和国を自分たちのものであると考えることはできないであろう。墮落は、たとえ法によっても防ぐことはできない。善き法は、有徳な市民を生み出すのに不可欠であるが、しかし逆にそれは、有徳な市民によってのみ生み出されるからである。すなわち市民が自由であるためには、墮落を防ぎ、共通の事柄に目を向ける徳の育成が不可欠なのである。

このように公民的ヒューマニズムは、スピッツによれば、審議への参加と徳の陶冶によって、われわれは自由でありえるという見方を示している。それは、「積極的自由の危険な敷居を越えることなく」、次のことを教えてくれる。すなわち「『自由』な選択をすることができるとするには、共通の尊厳の規範について熟慮しなければならない。というのも全員によって正当であると考えられる規範がなければ、いかなる保障もありえず、保障がなければ、人の生活は、外的なものによってつねに決定されてしまうがゆえに、けっして自由ではないからである」と。このように公民的ヒューマニズムは、自由が審議や徳と結びついていることを示唆しているのである。

このようにリベラリズムとは異なる公民的ヒューマニズムの系譜があったとするポコックの観点から見れば、自由をめぐる今までの論争は、いわば「歴史についての偏狭な回顧的見方の副産物」であった。そこでは自由は消極的な意味でのみ解釈され、自由を消極的な意味を超えて解釈しようとする試みは、すべて積極的自由を支持する立場として駆逐された。徳や自己統治を主張する立場は、すでに歴史によって克服された古代人の自由の構想を支持する回顧的で危険な立場とみなされ、近代人の自由そのものに内的な緊張があることが見落とされてしまった。公民的ヒューマニズムは、価値の多元主義を否定するのではなく、形而上学的一元論を支持しない。それは、すべての人々が自由であるために同一の価値を追求しなければならないと述べているのではない。都市は複数の価値が追

求される構造であり、公民的徳は「すべての価値の可能条件」である。⁵⁰ 少なくとも積極的自由のうちのある構想は、価値の多元主義と両立することができる。⁵¹ このようにスピッツは、ポコックが紡ぎだす公民的ヒューマニズムが、自由を消極的／積極的という二者択一によって捉えることを拒否している、と論じている。スピッツによれば、公民的ヒューマニズムの自由は、バーリンの二元論を超える、共和主義の自由の一つのあり方を示している、というのである。

共和主義の自由…ルソーの場合

スピッツは、イタリア諸都市から英米圏にいたる共和主義の系譜のみならず、彼自身の母国フランスにおける共和主義の伝統にも目を向けている。スピッツが、そのなかでもとりわけ注目するのは、ジャン・ジャック・ルソー (Jean-Jacques Rousseau) である。スピッツによれば、ルソーの自由構想は、彼の言う自然状態のなかにその原型を見出すことができる。しかしこの自然状態における自由は、近代社会が成立するとともに歪められた形で発展するようになり、次第に失われるようになった。それゆえルソーにおいて、自由は近代社会の発展と相関的に捉えられる。すなわち自由は、近代社会がどのように発展してきたかにもなって、その姿や形を変えてきた、というのである。したがってルソーにおける自由の構想は、近代社会をいかに評価するかという問いに密接に結びついているのである。

デイヴィッド・ヒューム (David Hume) やシャルル・ボルド (Charles Bordes) ら若きルソーの同時代人たちは、ルソーの理解に反して、近代社会が自由をむしろ促進する形で発展してきたと評価していた。すなわち商業と文明の発展は、自由にとって好都合であった、ということである。古代人の社会においては、商業と文明が十分に発達していなかったため、人々は奴隷労働に依存し、つねに都市の監視に晒され、希少な財しかもたず、絶えず戦争に

晒されていたことから、必ずしも自由ではなかった。確かに人々は有徳であったのかもしれない。しかし徳は、戦争や貧困などの必要から求められたにすぎず、都市^{ポリス}への献身、勇気、節制など、野蛮で残忍な資質をその中身としていたのである。ところが社会が次第に近代化して、商業や文明が発達するにつれて、財産が交換を通して流動化され、富の所有者が権力を剥奪され、自発的な儉約精神が生まれ、「中産階級」が形成され、平和がもたらされ、法によって規則性と安定性が向上するようになると、財産の所有や人身の安全などといった近代人の自由が享受されるようになった。そこにおいて徳は、野蛮で残忍なものから、次第に妥協の能力や穏やかさといった性格に変わってきたのである。³²

もともとルソーの先人たちのなかには、このように近代社会が自由を促進してきたことに疑問を呈する者もあった。たとえばモンテスキュー (Chate de Montesquieu) がそのなかの一人である。モンテスキューは、ヒュームやボルドラとは異なり、商業や文明は、偏見を除去し、残忍さを和らげるという効用をもちながらも、しかしあらゆるものを商品交換の対象とし、公共的奉仕の精神を喪失させ、社会の連帯を掘り崩すなど、新たな墮落をもたらした、と考えた。このように墮落した、徳のない市民たちによつては、近代国家はもはや残存することはできないであろう。とはいえ徳を再生することは、もはや政治の役割ではない。法や権力がそれぞれの情念と利益を均衡させるような、「穏やかな統治」を生み出すことが肝要である。それによつて、自由と不平等、恣意からの安全と財の多様性を両立させ、社会に自由をもたらすことができるのである、と。³³

ルソーは、このモンテスキューの近代社会への懐疑を発展させ、ヒュームやボルドラ近代の擁護論が自由を定義する仕方が根本的に誤りであったことを指摘した。人が自由であるのは、商業に従事し、財産を所有し、欲望を放纵させることではない。自由であるのは、人が自分自身で選択ないし決定した法やその義務のもとで行為することである。ルソーは、人が自由であるためには、三つの条件がある、という。すなわち第一に、他人の権力によつて

制約されず、自分の意志を用いること。第二に、理性を用いて、誰をも侵害しない尊重のルールを示すこと。第三に、秩序への良心と愛情と呼ばれるもの、つまり善を愛し、誰も侵害しないルールを遵守する気質を備えることである。⁵¹⁾

ルソーは、以上の三つの条件を鑑みれば、近代社会と文明は、自由の味方ではけっしてなく、むしろ自由の敵に他ならないと考えた。というのも近代社会と文明は、三つの条件の再結合を認めるどころか、これらを分断したままにし、すべて同時に満たされることを禁じようとしたからである。平和のもとに隠されているのは、実は「万人の万人に対する闘争」であり、休息と平穏に見えているものは、実は「隷属」にすぎない。要するに、近代社会とは「隠された対立と競争」に他ならないのである。⁵²⁾

ルソーの自由は消極的か積極的か？

このように近代社会のなかで失われた自由とは、ルソーにとって、消極的なものであったのか、あるいは積極的なものであったのだろうか。ルソーにとって、自然状態における自由とは、もともと他人の干渉から妨げられずに財を獲得し、安全のうちに所有することであった。そのかぎりでは「ルソーは、したがって争いなく、自由の消極的構想の支持者でありえる」と言えるであろう。⁵³⁾

しかしこのことは意外に思われるかもしれない。ルソーは「全体論的存在論」の立場にたっており、したがって個人の生の欲望から独立した、道徳の実体の命令に服するべしとする「形而上学的一元論」——バールンが積極的自由論の必然的帰結として怖れたもの——に結びつくのではないかと、と一般的には疑われているからである。全体論的存在論とは、社会がバラバラな個人によって構成されると考える原子論的存在論とは異なり、社会をたんなる個人の総体としてではなく、社会を個人の集合によって分解されない一枚岩の実体であると考ええる。ルソーは、こ

のような全体論的存在論の立場に立つて、「集団主義プログラム」をもつにいたると考えられてきた。集団主義プログラムの目的とは、個人主義プログラムと異なり、社会が個人の目的や志や欲望を実現することではなく、社会には個人の目的とは別個の実体的な目的があり、個人はむしろ自らの目的を抑え、そうした社会の目的を実現するべく努めなければならない、とする。ルソーは、このように個人の価値や目的を超えた、社会の実体的目的を実現することを求める立場にいる、というようにみなされていたのである。そこには、個人が他人の干渉を受けることがないという自由の消極的構想が存在する余地はないのだ、と。⁵⁷

しかしスピッツによれば、これはまったくの誤解である。全体論→集団主義／原子論→個人主義という結びつきは、一般的に受けいられていても、ルソーにおいては必然的ではない。ルソーにおいて、社会は、個人を超えたところに固有の目的をもつのではなく、むしろ個人の自律的な選択を可能にする条件であるとされていたのである。個人が自律的に選択するためには、他人の存在と間主観的な次元がなければならない。すなわち、ある人が他人に対して、どちらの選択肢が好ましいかについて理由を提示でき、他人がその理由に賛意を表し、あるいは反論ができるような、そうした社会的な関係が前提になければならない。⁵⁸ こうしてルソーは、周知の誤解に反して、全体論的存在論が集団主義プログラムを帰結しないことを示している。すなわち社会を全体論的に捉えることは、まさしく他人の干渉のない個人の自律的選択、言い換えれば、自由の消極的構想に意味を与えることにつながっているのである。⁵⁹

ただしルソーは、消極的自由を擁護するといっても、それを手放して認めているわけではない。ルソーは、リベラリズムの枠組みが捉えてきたような意味で「消極的」な自由の構想を提示しているわけではない。ルソーは、自由がたんなる「独立 (Independence)」とは異なることを示している。独立は、事実状態であり、いかなる他人の権力にも干渉されていない現実の状態である。他方で自由は、権利状態であり、われわれを取り巻く人たちがわれ

われの行為に干渉しない義務をもつ、つまり干渉するべきではないと考えられているときに見出される。人が自由であるのは、たんに現実の干渉に——偶然に——出会わないときではなく、人が何らの正当な干渉に出会わないときである。言い換えれば、人が自由であるためには、他人の干渉が現実には存在しないというだけでは十分ではなく、他人の干渉が不正であることを宣言し、他人の不正な干渉がないように保障される (assure) ことが必要なのである。⁶⁰⁾

ルソーは、このような保障 (assurance) が「人の上に法を置くこと」によって可能になると考えた。すべての市民は、一般意志が有用であると判断した法に従うことによって、それぞれの自由を保障されることができる。私は、すべての市民の行為を規律する法を遵守することによって、一方で、自分の行為が他人を干渉しない点で法的に正当化された行為であると確信することができ、また他方で、自分が正当な行為をしているかぎり、他人の干渉を法的に正当化されない行為として強制権力に訴えて排除することができる。すなわち法は、各人の正当な行為の範囲を画定することによって、各人の自由を保障するのである。⁶¹⁾

もちろんこのような法は、一般意志が命じるところに合致していなければならない。自由が保障されるためには、法の根本原理が共同の審議の産物でなければならない。⁶²⁾ このような法を見出すためには、正當かつ衡平なルールへの同意が必要となるが、ルソーによれば、自由を生み出す正義の規範は、「法の公共的理性と一般意志」にある。すなわち衡平なルールを作るには、次の二つの条件が満たされなければならない。第一に、すべての市民たちが特殊利益を相互に超過することのできる共同の審議、第二に全員にとって等しく有用でありえるルールを見出すのに十分なくらいの条件の平等である。⁶³⁾ このような審議のプロセスにおいて、何が正義で、何が共通善のかをめぐって議論が争われれば、最後に残るのは一般意志と呼ぶことができるものであろう。⁶⁴⁾ この場合、法は、審議において開陳されたすべての議論を後盾にするのであるから、恣意的であるどころか、議論を尽くされた (argumenté) もの

である。⁶⁵すべての市民によって受容される法的枠組みのもとで、各人は自由を保障されることになるであろう。こうした意味で、個人の自由は、「われわれの生存に影響を与える選択が共同して審議されるような民主的諸制度の存在に依存している」のである。⁶⁶

このことから、ルソーの「正義なき自由はまったくの矛盾」という定式の意味を理解することができよう。自由は、他人がその自由を侵害してはならない義務をもつとき、自由でありえる。この義務は、他人が私と同じように自由をもつときのみ、義務となりえる。他人が義務をもたなければ私は自由をもつことにはならず、他人が私と同じ自由をもつならば私はその自由を侵害しない義務をもつことになる。正義が、各人が自分自身に対して要求するのと同じ権利や利益を他人に対して認めることを意味するならば、確かにこの意味で、自由は正義と内在的に結びついている。⁶⁷

またルソーの「人は自由であるように強制されている」という定式の意味も以上のような文脈で理解することができる。人は何の制約もなく自由に生きることとはできない。自分が他人の自由を侵害する行為は、他人が自分の自由を尊重する義務を損なう行為と等価である。そこで自分も他人も、誰もが相互に共有することのできる、各人の自由な領域を画定する法について合意をし、その法のもとで、法に従って、法に制約されることによって、はじめで自由であることができる。この意味で、自由とは「正当性の相互承認のシステム」である。すなわち「自由である」ということは、市民たちが、一般意志の与える行為の正当性と衡平さを法という媒介によって認めているという事実にもとづく、保護された地位を共有することにある」のである。⁶⁸

このようにルソーは、自由を消極的に定義することに止まらず、自由が法に結びついていることを示している。この法は、市民の参加による審議の帰結であり、そこで見出された一般意志の表明である。このことは、パーリンが懸念した積極的自由の陥穽、すなわち形而上学的一元論を意味するのであろうか。スピッツは、はっきりとノン

と答えている。

一二六

ルソーの自由は、確かに、他人に依存しないこととして定義されている意味では、また他人が行為することを望むようではなく、自ら理解するように行為する自由に委ねられているという意味では、消極的である。しかしルソーの構想は、われわれの意志がその内部で展開されるところのルールに、他人とともに前もって定義しておかなければ、自分たちが望むように行為することは不可能であることを示したのである。すなわち人が『自由に』行為することができるのは、正義に適ったものについての共通の定義に保護されることによってでしかない、と。

したがってルソーは、バーリンが『積極的』であるとした自由の定義をけっして支持しなかったのであり、ルソーにとって、自己統治とは、誰であれ、あらゆる主権者によって持続的かつ保障された仕方で監視されることから解放される手段にすぎない。しかし同時に、自己統治は、一般意志の支配と翻訳されるのであり、自由の構成的な手段である。というのも、共通の衡平なルールがなければ、市民たちは、各自の意志を真に自立的に発展させるために必要となる、安心をもつことはないからである。⁶⁹

ルソーにとって、何よりもまず、自由は他人の干渉がないことを意味する。そのかぎりでは、ルソーの自由は消極的である。しかしそれは、消極的であることに止まらない。自由は、法や、参加と審議や、自己統治と内在的に結びついている。市民たちは、審議のプロセスに参加して、相互に受容できる共通の法規範を自ら見出し、その法によって、他人の不正な干渉から保護されることによって、はじめて自由でいることができる。このようにルソーは、消極的でありながらも、バーリンの危惧する「積極的」ではない仕方では、共和主義の自由の道を示しているのだ。

る。

共和主義の自由・トクヴィルとコンスタンの場合

スピッツはまた、ルソーの他にも、共和主義の自由を擁護したフランスの政治哲学者たちがいた、という。アレクシー・ド・トクヴィル (Alexis de Tocquville) とバンジャマン・コンスタンである。ごく簡単に、彼らの自由論の概要だけ示しておこう。

トクヴィルは、社会が専制に陥らないようにするためには、自由の実践が必要であり、その意味では自由は、何か他の目的を実現する手段にすぎないのではなく、それ自体で目的である、とした。⁷⁰ またコンスタンも同じように、自由は、物質的欲望を満たすための手段ではなく、われわれの人間性を形成する方途であると主張した。⁷¹ コンスタンもトクヴィルも、自由は、物質的利益を享受することに尽きるのではなく、公民的徳を実践することによって、はじめて保障されると考えた。

以上の考察で重要な点は、彼らの自由構想が「消極的自由か積極的自由かという単純で幼稚な二者択一を新たに区分している」ところにある。⁷² 一方でそれは、支配から独立していることを、自由の概念の中核、あるいはその起源でもある、とした。そのかぎりではそれは、個人主義的であって、他人の干渉がないという意味で消極的である。しかし他方でそれは、自分が生存するための条件を手にするためには、他の市民と自由で正当な政治秩序を形成しなければならぬ、と考えた。そのかぎりではそれは、他人の存在を必要とし、自己統治を前提としている。すなわちトクヴィルとコンスタンは、マキアヴェッリやその後継者たち、そしてルソーとともに、自由が徳や自己統治と結びついていることを指摘している。彼らは、バーリンの二元論とは異なる形で、共和主義の自由を表しているのである。

共和主義の自由とは何か

スピッツは、このように歴史的手法を通して、自由をめぐる今までの論争が見落としていた自由の別のあり様を提起している。スピッツによれば、共和主義の系譜は、リベリズムの系譜とは異なる仕方、自由の構想を示している。共和主義の自由は、以上で概観したように、マキアヴェッリとその後継者たち、そしてルソーらによって表されている。それは、それぞれ多様な観念と複雑な位相をもちながらも、次のような仕方、要約されることができよう。

① 自由は他人の存在を前提にする

自由は、一人の個人によって独占されるのではなく、他人の存在があつてはじめて成立する。リベリズムにおいては、自由は「独立」を意味していた。各個人は、都市が国内外の敵から守られているかどうかとは無関係に、他の個人の干渉から解放されていれば、自由でいることができる。個人は、国家や社会の干渉から独立して、私的な領域において、各自が選択した価値や目的を望むとおりに追求することができる。リベリズムにおいて、個人は他人からいわば隔離されることによって、自由であることができるのである。

ところが共和主義においては、自由は、他人がいなければ成立しない。自由は、他人の干渉から隔離された私的な領域において追及されることはできない。自分が自由でありえるのは、自分が他人の自由を尊重し、また他人もまた自分の自由を尊重するかぎりである。自分は、他人の自由を尊重しなければ、他人が自分の自由に干渉することを排除する理由をもたない。すなわち各人が自由でいることができるのは、相互に各人の自由を尊重しあわなければならない。自由は、相互承認を前提にする。その意味で、共和主義の自由は、他人が存在してはじめて享受されるのである。

② 自由は法と結びついている

自由は、法と本質的に結びついている。リベラリズムにおいては、自由は法とむしろ敵対的である。「あらゆる法は自由の減少である」(ベンサム)という言葉に表されているように、法は自由を阻害ないし制約するものではない。法と自由とは、いわば反比例の関係にある。つまり、法の強制が強まるところ自由は損なわれ、逆に、法の強制がなければそれだけ自由の領域は拡大する。すなわち自由は法と背反的なのである。

ところが共和主義においては、自由は法によって始めて保障される。自由それ自体は、一つの事実状態であって、つねに他人の干渉に晒されている。ある人が自由であると感じていても、そのことは、いつ何時他人によって侵害されるかが明確に示されていなければ、一時的で偶然的なものでしかない。自由は、現実の干渉だけではなく、潜在的な干渉によっても損なわれるのである。ある人が自由であるためには、他人の干渉を不正であると非難できるように、権利状態に置かれなければならない。自由は、法によって「権利」という形を与えられてはじめて保障されるのである。自由は、法によって保障されることによって、他人の干渉を気にすることなく安心して追求されることができ⁷⁶る。スピッツによれば、「いかなる自由も、法の支配の外側には絶対には存在することができない⁷⁷」。「したがって法の支配は、自由の促進に(偶然によってではなく)内在的に適合しているのである⁷⁸」。

③ 自由は平等を前提にする

自由は、平等を条件とする。リベラリズムにおいて、自由は、平等と明確に区別され、平等と独立した別の理念であると考えられる。自由は、バーリンが述べたように、自由以外の諸価値と混同されてはならない。平等の観念を自由の観念に混入させることは、自由概念について混乱を引き起こし、自由の純粋な定義を妨げることになる。ある人の自由は、他人の自由が相対的に実現されているかどうかに影響されることはない。自由と平等とは相関的では

ない。自由は、平等が減少しても、増大することができるのである。⁷⁹⁾

ところが共和主義においては、自由は、平等が満たされていなければ実現されることはない。自由と平等は相関的である。自由は、他人の自由が減少することによって減少する。ある人は、現実⁸⁰⁾に干渉を受けていなくても、他人が干渉を受けているならば、自分自身がいつ何時、次に干渉を受けるかもしれない危険に晒されているのであり、他人の恣意的な意志に自分の運命を握られているのである。したがって自由は、権力の公正な分配を前提にしている。権力が一部のエリートたちに集約されるならば、都市はもはや自由ではなく、各人もまた危険に晒されることになる。権威がある特定の集団に偏らないように、公正に分配されなければならない。その意味で自由は、権力分配の平等性に依存しているのである。⁸¹⁾

④ 自由は主観的次元をもつ

自由は、自由の担い手の主観に依存する。リベラリズムにおいては、自由の主観性は問題にならない。自由は、現実の外圧のない客観的な干渉がなければ、侵害されることはない。ある人は、たとえ「他人から干渉されるのではないか」と不安に思っていたとしても、自由を失っているわけではない。この場合当人は、現実の干渉を受けていない以上、当人の主観的感情とは独立に、依然として自由であり続けているのである。

ところが共和主義においては、自由は、恐怖や傷つきやすさから保護されることを意味する。それは、たとえ現実⁸²⁾に干渉されていなくても、いつ何時干渉されるのかわからないという状況に置かれるだけで損なわれる。それは、他人の現実の干渉によってだけでなく、他人の恣意的な意志によっても侵害される。他人の恣意的な意志に依存している人は、他人がいつ干渉してくるか怖れを抱くであろうし、また他人の顔色や機嫌を見ながら自分の行為を決めることになる。ある人は、他人に怖れを抱き、媚びへつらうとき、その他人に「隷属」している。人は

「隷属」しているとき、自由であることを失うのである⁸²。

⑤ 公民的徳の陶冶

自由は、公民的徳をもつ人々によつて享受される。リベラリズムにおいて、公民的徳を陶冶することは否定される。というのもそれが、卓越主義(perfectionism)に陥るからである。すなわち、ある特定の徳性や善き生を特権視して、共同体の構成員たちにその徳を備え善を追及するように、法やその他の制度的手段を用いて強制することにつながるからである。このような卓越主義は、各人が自分の価値や目的を追及することを拒否し、複数の価値や目的の追求を認める多元的社會を根本的に破壊することになるであろう。徳の陶冶は、結局のところ、自由を否定することになるのだ、と。

ところが共和主義においては、自由は、公民的徳を陶冶することと結びついている。人は、生来の性格のままでは、自発的に他人とともに社會に共通の事柄を営むことはできない。人は、自分の利益が全体の利益に含まれており、全体のために行爲することが自分のためになることを納得し、公共の善に目を向けて行爲するように動機づけられていなければならない。このような公共心や徳をもつことによって、はじめて他人の自由を尊重し、法を誠実に遵守することができる。徳を陶冶することは、自由を否定するどころか、自由を実現するための前提なのである⁸³。

共和主義の自由とは——「支配のないこと」

以上の五つの点が、スピッツによつて共和主義の自由の特徴として浮き彫りされたものである。スピッツによれば、共和主義の自由は、他人の存在を前提とし、法によつて保障され、平等觀念を前提とし、主観的次元をもち、公民的徳を備えた人々によつて享受されるのである。これらの特徴をもつ共和主義の自由は、一言すれば、どのよ

うに定義されるであろうか。スピッツは、共和主義の自由を、フィリップ・ペティット (Philip Pettit) の「支配のないこと (non-domination)」という表現のなかに見出す。スピッツは、共和主義の伝統的な系譜を、ペティットの「支配のない自由」を軸にして理解することができると考えているのである。⁸⁵

ペティットは、共和主義の自由を「支配のないこと」として定義した。⁸⁶ リベラリズムにおいては、自由は「干渉がないこと (non-interference)」として定義され、人が干渉を受けるときに自由は失われる。しかし共和主義の伝統においては、人が自由を失うのは、現実干渉されたときだけではない。人は、干渉の潜在的可能性があるだけで自由を失うかもしれない。すなわち人は、他人の恣意的な意志に自分の運命を左右されるとき、言い換えれば「支配」を受けたときに不自由になりえるのである。このような支配から逃れること、これこそ古典期のローマから、ルネサンス期のイタリア、一七世紀の英国、一八世紀の米国にいたるまで連綿と受けつがれてきた共和主義の思想なのであった。共和主義においては、自由は「支配のないこと」を意味するのだ、と。⁸⁶

スピッツは、ペティットが定義したように「支配のないこと」を軸にすることによって、共和主義の自由を理解することができると考えている。自由をめぐる今までの論争においては、このように自由を「支配のないこと」として捉える視点はなかった。自由は、消極的であるか、さもなければ積極的であるかのいずれかであった。すなわち自由を、他人の「干渉のないこと」として定義するか、あるいは形而上学的一元論に陥る危険を冒すかの選択を迫られていたのである。スピッツは、従来の分析的論争の限界を超えて、歴史的手法によって自由の観念にアプローチする道を選んだ。そこで見出されたのは、自由が徳や自己統治と結びつくとした共和主義の伝統であった。この伝統において受けつがれてきたのは、人は「支配のないこと」によって自由となるという観念である。それは、たんに「干渉のないこと」でもなく、また形而上学的一元論につながるものでもない。このようにスピッツは、バリンの二元論に囚われない自由の構想を、共和主義の歴史から導き出しているのである。

四 共和主義の亀裂——スキナーとペティットとのあいだ

スピッツの警鐘

ではスピッツは、以上のように歴史的手法を通して、自由の共和主義的構想を見出すことによって、自由をめぐる今までの論争に、どのような点で寄与しないし貢献していると評されるであろうか。スピッツが示した自由の共和主義的構想は、ただたんに共和主義が受けついできた自由観念の歴史を辿るだけの思想史研究にすぎないのであるか。あるいはそれは、今まで自由をめぐる論争が陥っていた膠着状態を打開し、バーリンの二元論に囚われない新たな自由の構想を定式化することに成功しているのか。以下では、ここまで概観してきたスピッツの共和主義自由論を、本人の論述から少し離れて、より広い視野から評価してみよう。

スピッツの自由論は、自由をめぐる今までの論争が、消極的自由か積極的自由かの二者択一を迫るバーリンの二元論に囚われていたため、その膠着から脱却するために、歴史的手法に訴えて、共和主義の思想史に目を向け、そこから新たな自由の道を見出そうと企てるものであった。このスピッツの企ては、新たな自由の構想を見出すために、マキアヴェッリ以来、長いあいだ受け継がれてきた共和主義の伝統に強く依拠しているのである。ところがスピッツは、他方で、この共和主義の歴史は、実はそれほど首尾一貫しているわけではなく、見分けにくいがいさし容易に解消したい内部の対立を抱えている、とも見ている。すなわちスピッツは、共和主義の系譜が、「支配のないこと」を主張するペティットの自由論を軸にして理解されることができるとしながらも、先述したように、その系譜のうちとくにスキナーの思想研究に対しては批判的な態度を示している。スピッツは、ペティットにいたる共和主義の系譜のなかで、スキナーとそのマキアヴェッリ像に一つの亀裂を見ているのである。結論から先に言えば、

スピッツは、この共和主義内部の亀裂を見ることによって、たゞ共和主義の自由論でさえ、バーリンの影を振り、はらうことが難しいことを警告しているのである。

スキナーとペティットは同じ立場にたつか？

確かに一般的には、スキナーとペティットとは、両者ともマキアヴェッリら古典的共和主義の伝統に依拠し、リベリズムの自由とは異なる自由の系譜を見出そうとする点で、きわめて近い立場にいると考えられている。

たとえばデイヴィッド・ミラー (David Miller) は、スキナーとペティットは、ともにリベリズムの「干渉されない自由」を批判しており、共和主義に今までは異なる強い政治的解釈を与えている、と述べている。その解釈とは、自由の「積極的」見解ではなく、むしろ「自由の理想主義的見解 (an idealist view of freedom)」である。すなわち両者とも、自由を国王やその他の王位篡奪者から保護しなければならぬならば、政治へ参加することが必要であると考えている、というのである。⁸⁸ 言い換えれば、ミラーは、スキナーもペティットも、政治参加をあくまで自由を実現するための手段とし、バーリンの「積極的」自由を支持していない点で共通しているのだ、と述べているのである。

また本人のうち、スキナー自身もまた、ミラーと同じように、自分がペティットときわめて近い立場にいると考えている。スキナーは、ペティットが自由を「干渉されない」ことではなく、「支配されない」こととして定義するようになったが、このようなペティットの思想の変遷から「私は多くの影響を受けてきた」としている。この変遷のために、ペティットの理論は、他人の権力に依存して生きることとは自由にとって苦境であるという私の説明と「緊密に提携」しているのだ、と。⁸⁹ スキナーは、バーリンが消極的自由を「干渉のないこと」と定義しているとすると同意することはできず、われわれは「干渉のないこと」とは異なるもう一つの自由の消極的構想を受けついでい

る、と述べている。⁹⁰ スキナーにとって、もう一つの消極的自由に明確な表現を与えるのが、「支配のないこと」というペティットの構想になるのであろう。

このようにスキナーとペティットとは等しく共和主義の陣営に属するとみなされることが多いのだが、確かに彼らは、共和主義のなかでもとりわけ近い立場にたっていると位置づけることもできるかもしれない。すなわちスキナーとペティットは、しばしば共和主義について設けられる区別や分類に従えば、「本質的」共和主義ではなく、「道具的」共和主義に属している点でかなり共通している、ということである。

しばしば共和主義は、「本質的」な類型と「道具的」な類型に分けられるが、そのよく知られた区別は、ジョン・ロールズ (John Rawls)⁹¹ やウィル・キムリッカ (Will Kymlicka)⁹² によるものである。それらによれば、共和主義の「本質的」類型とは次のようなものである。それは、アリストテレスの「人間は政治的動物である」という定式にもとづいて、人間は政治に参加することによってはじめてその本分を果たすことができるという人間存在論を前提にし、政治参加を、誰もが共通して目的としなければならない固有の善や価値として考える。他方、共和主義の「道具的」類型とは、政治参加を、それ自体固有の善や価値としてではなく、私たちが国内外の敵から民主的な制度を健全に保護し、そして各人の基本的な権利と自由を保障しようとするかぎりで必要なものとして考える。言い換えれば、前者の本質的類型は、「人は政治参加することによってのみ自由となることができる」と考えるのに対して、後者の道具的類型は、「人が自由であるためには政治参加をしなければならない」と考える。前者にとって政治参加は自由そのものであるのに対して、後者にとって政治参加は自由の手段であるにすぎないのである。

このような区別からすれば、スキナーもペティットも、いずれも道具的共和主義の立場に立っている点で共通していると言えるかもしれない。両者とも、「人間は政治的動物である」という人間存在論を前提として、政治参加そのものをあらゆる価値や目的のうちで最高のものとして重視することはけつしてない。スキナーとペティットは、

それぞれ解釈の仕方に多少の相違がありながらも、各人が他人の干渉なく私的領域において自ら選択した価値や目的を追求することができるという、自由の消極的構想そのものは否定していないからである。その意味で、彼らは共和主義の本質的類型を受けいれているわけではなく、むしろ政治参加や自己統治といった、共和主義が伝統的に擁護してきた価値や目的を、自由実現のための一つの手段としてみなしている点では共通していると言えるかもしれない。

スキナーとペティットは異なる立場にたつ

ところが他方、スキナーとペティットは、それぞれ異なる立場にたっているとも理解されている。たとえばアラン・パテン (Alan Patten) は、スキナーとペティットが、必ずしも同じ陣営に属するのではない、と述べている。ペッテンによれば、確かにスキナーは、「自由な国家」を維持するために個人が政治的に活発であり公民的徳を備えなければならないと考えている点で、消極的自由の理想に対するコミットメントをもっている。⁹⁵そしてスキナーは、公的奉仕は自由と内在的に結びついているか、あるいは公的奉仕は自由の手段にすぎないか——先述の共和主義の本質的類型／道具的類型に対応する——については、「スキナーが自由について構成的な主張をしていないことは、彼の議論から明らかである」と述べている。⁹⁴それに対してペティットは、何が消極的自由を構成しているかに関心をもっている、という。⁹⁵言い換えれば、パテンは、政治参加や公民的徳が自由にとってどのような役割をもつかにかんして、スキナーはあくまで純粹に道具的な見方をするに止まるが、しかしペティットは構成的な見方にまで踏みこんでいる点で、両者は異なると述べているのである。

そして当人のうち、他ならぬペティットが、スキナーの歩みよりに反して、自分の立場は必ずしもスキナーの立場と同じではない、と明言している。

確かにペティットは、スキナーと同じように、共和主義は積極的自由を支持するものではないと以前から主張していた。そしてこうした見方は、スキナーによつてはじめて擁護されたのであり、スキナーに多くを負っている、という。そして「私はスキナーの著作がなければ、自由の第三の構想を求めて共和主義の伝統に目を向けることは考えもしなかったであろう」、そして自由を「支配のないこと」として定義する彼の共和主義論は、「スキナーの著作の精神によく合致する」と述べている。⁽⁹⁶⁾ またスキナーは、共和主義者が「依存 (dependency)」を危惧していると主張しているが、それは共和主義者が「支配 (domination)」を危惧しているというペティット自身の主張と「明らかに合致している」のであり、「スキナーは寛大にも私の著作との結びつきを認めてくれている」と謝辞を述べている。⁽⁹⁷⁾

しかしペティットは、このスキナーへの謝辞にもかかわらず、やはりスキナーの立場との相違を明らかにしている。すなわちペティットは、「われわれのネオ・ローマ的ないし共和主義的な自由の構想のあいだには、依然として相違がある」と明言しているのである。スキナーは、自由が「支配されないこと」に加えて、「干渉されないこと」を意味すると述べているが、しかしに自分は、共和主義者にとつて、自由は「支配されないこと」だけを意味すると考えている、と。要するに、スキナーにとつて、自由の敵は「支配」+「干渉」であるが、ペティットにとつては、自由の敵は「支配」だけである、というのである。⁽⁹⁸⁾ ペティットにとつて、すべての「干渉」が自由にとつて有害であるのではない。たとえば「課税」や「服役」のように、個人の所有権に一定の制限を課し、個人の身体を一定の期間に拘束するような場合、それは「干渉」であるには違いないが、しかしながら合理的な理由にもとづく取り扱いでありえる。それらは、恣意的な仕方で行使されないかぎり、すなわち「支配」をもたらすのではないかぎり、法によつて強制されたとしても、必ずしも自由を脅かすことにはならない。スキナーは、支配も干渉も、同じように個人の選択の自由を制約すると考えているが、しかしペティットは、ある種の干渉は、むしろ自由を条件づ

けると考える。共和主義にとって、自由は「支配」されることによって脅かされ、ある個人は他人から恣意的な仕方^{「実」}で権力を行使されるときにのみ自由を失うのである、と。

スピッツは、パターンやベティット自身によって指摘されているように、スキナーとベティットのあいだにある無視できない相違を見通しているのである。スキナーは、共和主義の自由を純粹に消極的なものとして捉え、人が自由をもつことができるためには政治参加や公民的徳がなければならない、と考えた。すなわちスキナーは、共和主義の伝統が重視してきた、参加や徳は、あくまでも個人の自由を実現するための手段にすぎず、共和主義を純粹に道^{「い」}、具^{「い」}的に解釈していたのである。それに対してベティットは、スキナーと同じように、自由をバーリンの言う「積極的」な意味で捉えこしなかったが、自由を「支配のないこと」として捉え、たんに「干渉がないこと」以上の意味をもちえると考えた。スピッツは、このようなベティットの自由の理解にもとづいて、自由の共和主義的構想を示している。スピッツは、共和主義の自由の系譜を彫琢するにあたって、スキナーの自由観にこの系譜に適合しない、ある一つの逸脱を見ているのである。

スキナーはリベリズムに譲歩している

スピッツは、共和主義の自由を彫琢する際に、スキナーの思想史研究にかなり多くを負っていることは確かである。というのもスキナーは、共和主義の伝統において、自由が徳や共通善と分かちがたく結びついていることを教えてくれたからである。スピッツは、スキナーの示唆から共和主義の自由を見出すことができたのであり、その意味でスキナーの研究は、スピッツの自由論を形づくるための土台や基盤となったと考えられなくもない。

ところがスピッツは、スキナーの基本的な考えに同意はするものの、しかし共和主義の自由の系譜から見れば、やはりそこには無視できない逸脱があると考えている。スキナーは、共和主義が伝統的に擁護してきた価値や

目的、すなわち政治参加、公民的徳、そして自己統治という価値や目的をあまりにも道具的に捉えている。スピッツの批判の目は、とりわけスキナーの公民的徳の位置づけに向けられている。スキナーは、各人が自由を享受するためには、各人は徳を備えなければならないとしながらも、徳そのものは善ではありえず、自由を実現するための手段にすぎないとしている。しかし共和主義の伝統において、徳はそれほど軽んじられていたのだろうか、と。

スピッツによれば、スキナーは、徳が陶冶されるための条件をいっさい問うておらず、いわば徳を強制の対象としてのみ見ているだけである。スキナーは、次のように考えた。確かに人が自由であるためには徳を備えなければならない。しかしマキアヴェッリによって示されたように、人は生まれながらにして徳を備えているのではなく、むしろ欲望や享樂や運命に流されて墮落する傾向がある。そこで人が有徳になるためには、法によって強制されなければならない。すなわち、人が自己の利益ではなく共通の利益に目を向けるように、さまざまな法的措置が講じられなければならない、というのである。しかしスピッツは、このスキナーの見方に対して、徳はそれほど簡単に陶冶されることができるのであろうか、と懐疑の目を向けている。

スキナーは、徳が善であることを示さず、たんに徳は、独立の喜びを満たすことができるという意味で彼が定義しようとした、自由の観点から見た手段として効率的であることを示したにすぎない。このテーゼの間違ひは、トクヴィルがわれわれに教えてくれているように、徳の可能条件を問うていないことにある。(中略) 徳というのが、不平等とそこから生じる支配を素通りさせるほどの大きな網の目をもった、最小限の法的秩序を守ることであるならば、人がこの意味で有徳であることは不可能である。

したがってわれわれは、スキナーが共和主義的自由の分析のなかで発展させてきた考えに反して、ルソーとともに、自由の強制はありえないことを見出すことになろう。確かにスキナーは、自由は徳なしではありえないこ

とを認めたが、しかし彼は、徳そのものが実行可能であるためには、客観的な基盤が必要であることについて誤認した。^(中略)市民たちの諸条件が、彼らの利益がけつして統合することができなところまで不平等であることはありえないのである。^(前)

スピッツは、徳はそれほど簡単に法の強制によって陶冶されるものではない、というのである。徳が陶冶されるためには、むしろ「正義がなければならない^(前)」。ここでスピッツが「正義」の内容として考えているのは、平等の觀念である。2の③で述べたように、共和主義は伝統的に、人が自由であるためには、他の人々と平等であることが前提とされなければならない、と考えてきた。人が自由であるためには、他人も等しく自由である必要がある。もしある人が他の人とのあいだに格差が生じるならば、ある人が他の人の恣意的な意志に依存する、すなわち「支配」されることになるかもしれない。したがって権力や所得の平等が前提になければならない。徳についても同じことが言える。共同体の構成員は、他の構成員とあまりにも経済的・社会的状況において不利な立場にいるならば、けつして他の構成員のことを仲間や同志であると考え、その利益に配慮し、共同の事柄のために自己の利益を犠牲にすることはしない。人が共通善に目を向け、有徳であるためには、所得の不平等を緩和・除去し、支配と従属の関係を撤廃しなければならない。共和主義は、今までこのように考えてきたのである。スピッツは繰り返して述べている。

トクヴィルによつて施された教えは、われわれをスキナーから離れさせてくれる。確かに徳は自由の手段として不可欠であり、人は自分の義務に服することを拒否すれば、自分の権利を守ることは期待できないけれども、しかしそれでもなお、徳は自ら存在することを宣言することはないし、いかなる場合であれ、強制の対象となることはできない。とりわけ社会が、傷つきやすさの關係の点で、不平等で不正であるならば、なおさらである。^(後)

スキナーは、正義や平等の基盤なく、徳を語っているにすぎない。このように徳を強制の対象として見ていることは、彼が、徳を自由のたんなる一つの手段であると考えていることに由来している。スキナーにおいては、個人の消極的自由——スピッツはこれを「独立 (Independence)」と呼ぶ——それ自体が目的であり、公民的徳はその目的を実現するための手段であるにすぎない。しかし共和主義の伝統において、徳はそのような手段にすぎなかったか。むしろ徳は、個人の自由とは独立して、それ自体で固有の価値をもつ善ではなかったか。共通善に奉仕する徳を備え、都市国家を自ら統治すること、こうした政治の営みを通して人は自由になるのではなかったか。政治的自由は、それ自体で目的ではなかったか。スピッツは厳しく問いただしている。

スキナーは、テイラーが自由の消極的構想の最もラディカルなバージョンと呼んだものに、それが妥当であることの証書を与えようとしてばかりいるように思われる。「中略」しかしこれは本当だろうか。「中略」独立が善いのは、それによって他人や国家から妨害されることなく、独立以外の目的を追求することができるからなのか。「中略」政治的自由は、個人の自由の手段としてのみ考えることができるのであろうか。「中略」政治的自由が市民的自由の手段にすぎないならば、「中略」政治的自由がそれ自体で望ましい目的であると示し、そして徳を好意的に論じることが不可能になるであろう。

スキナーは、スピッツによれば、消極的自由を熱心に擁護しようとするあまり、消極的自由と矛盾しない形に、共和主義の自由を射直している。スキナーは、その意味で、バーリンのような近代的リベリズムの立場に譲歩しすぎている。スキナーは、近代的リベリズムとは異なる、あるいはそれに敵対する共和主義の系譜を紡ぎだそうとしながらも、実際には共和主義の伝統を、見分けがつかないところまでリベリズムの側に溶かしこんでいる。

自由を、他人から切斷ないし隔離された「独立」としてではなく、他人との結びつきにおいて、共通の枠組みによって保障されるものとして捉えることができない。スキナーは、リベラリズムによって擁護されてきた自由とは異なる、共和主義の自由を示すことができないのだ。スピッツは嘆いている。

スキナーは、自由それ自体が善であることを示すことをあきらめるとき、リベラル・テーゼの魅惑に譲歩している。⁽⁸⁸⁾

結局スキナーは、近代の消極的自由論に完全に譲歩しており、社会的紐帯や政治的構造について純粹に功利的に構想することからはや逃れられない。⁽⁸⁹⁾「中略」したがってスキナーの試みは、自由を生来の欲望に貶め、自由を目的とすることを忘れた観念にあまりにも譲歩しているのである。⁽⁹⁰⁾

スキナーはバーリンの二元論に囚われている

スキナーは、リベラリズムとは異なる、共和主義の自由の系譜があることを思想史研究によって実証的に明らかにしようとした。それは、アリストテレスの系譜にあるものとは異なり、バーリンの言う「積極的」な意味をもつのではない。共和主義は、われわれがある特定の目的をもった道徳的存在であると論じたのではなく、われわれがそれぞれ異なる目的を選択し、そして追求することができる⁽⁹¹⁾と認めたのである。その意味で、共和主義は、われわれが選択した目的を実現するにあたって妨害が存在しないという意味で、「自由の純粹に消極的な見解」をもっていたのだ。⁽⁹²⁾確かにスキナーは、バーリンが消極的自由を「干渉がないこと」として定義したことが、現在の思考方法を捕らえてしまったことを批判している。⁽⁹³⁾しかしスキナーが見出した共和主義の系譜は、そのような消極的自由を全否定するものではけつしてなく、もう一つの消極的自由の解釈を提示するにすぎない。⁽⁹⁴⁾この意味でスキナー

は、バーリンの積極的自由／消極的自由の二元論を完全に承認しているのであって、「干渉がないこと」とは異なる、もう一つの消極的自由の解釈を提示しようとしているだけである。すなわちスキナーは、バーリンの二元論を前提にしたうえで、あくまでも消極的自由の枠内に止まっている。スキナーはバーリンの二元論から自由ではないのである。

ここでバーリンの推論をもう一度想起しよう。

- ① 自由を積極的に解釈することは、必ず形而上学的一元論にいたる。
- ② 形而上学的一元論は、現代の多元主義に両立しない。
- ③ したがって自由を消極的な意味でのみ解釈しなければならない。

スキナーは、このバーリンの推論にしたがって、①と②から③の命題を導き出していると言える。自由を積極的に解釈すれば、必然的に今ここにいる私とは異なる「真の自我」、道德的實在、そしてその實在に従うことだけが自由に生きることであると意味するようになる。しかしこのようにある特定の實在とそれが提起する目的や善にしたがつて生きることが、われわれが自ら選択する目的や善を追求し、各人が多様な生を営んでいる現在の社会状況とは根本的に相容れない。だからこそ、自由を積極的に解釈することなど最初から放棄して、自由を消極的にのみ理解しなければならない。スキナーは、この推論が論理的演繹であるかのように受けいれている。スキナーは、「積極的」の意味をバーリンからそのまま受けついでおり、自由の「積極的」解釈は避けるべきだからこそ、自由は「消極的」にのみ理解されなければならない、としている。たとえスキナーの擁護する自由が、バーリンの擁護する「干渉のない」こととは異なるとしても、依然として「消極的」である点に違いはない。このスキナーの自由論には、まるでバーリンの二元論が依然として憑依しているかのようである。

以上のような意味で、スキナーもまた、バーリンの消極的自由、積極的自由の二元論に囚われていると考えられる。スピッツは、スキナーを共和主義の逸脱としてみなしているが、それはスキナーの背後に、このようにバーリンの影を見ているからである。スピッツは、このように共和主義の亀裂を見通すことによって、共和主義の自由論でさえも、スキナーのように、バーリンの二元論から逃れようとして、再びそれに囚われてしまう危険があることを警告しているのである。

消極的でも積極的でもない自由の道——ペティットの自由構想

しかしそれでもなおスピッツは、新たな自由を見出す鍵を共和主義に見出している¹⁸。スピッツは、共和主義でさえもバーリンの二元論に囚われてしまうことに注意を払いながら、消極的でも積極的でもない自由の構想を共和主義の伝統から汲み取ろうとしている。共和主義の伝統において自由は、二で見たように、他人の存在を前提とし、法によって保障され、平等観念を前提とし、主観的次元をもち、公民的徳を備えた人々によって享受されると捉えられることができる。スピッツは、これらの特徴が、ペティットが定式化した自由の構想、すなわち「支配がないこと」という自由の構想に要約されると考えたのである。自由は、たんに他人の現実の「干渉」によって損なわれるのではなく、潜在的な干渉に晒されている状態に在ること、他人の恣意的な意志に自分の運命を握られていること、すなわち「支配」されていることによって侵害される。自由であるためには、たんに「干渉がないこと」だけではなく、「支配がないこと」が保障されなければならない。スピッツは、スキナーではなく、ペティットが定式化したこの自由構想こそが、共和主義が伝統的に擁護してきた自由の観念に、明瞭かつ的確な表現を与えるものだ、と考えたのである。それは、リベラリズムの枠組みを超えて、バーリンの二元論に囚われない自由の共和主義的構想を示しているのだ、と。

確かにペティットの「支配のない自由」は、消極的な側面をもっていないわけではない。ペティット自身が認めているように、マッカラムが示した三項関係の図式にもとづけば、「支配がないこととしての政治的自由の構想と、政治的自由の消極的構想とのあいだには、共通の構造がある」。消極的構想においては、人が自由であるのは、ある事柄を行うときに干渉から免れていることを意味するが、同じようにペティットの構想においても、ある事柄を行うときに恣意的な干渉から免れていることを意味するからである。ペティットが、「支配がないこと」として自由を定式化するかぎり、この自由が消極的な意味をもつことは、原理的に否定できないであろう。

ところがペティットの自由の構想は、たとえ消極的な構造をもっているとしても、バーリンが言う「消極的」な意味に尽きるものではない。ペティットによれば、バーリンの自由の構想は、あくまでも「干渉のないこと」という消極的な意味をもつ自由である。ところがペティットの自由の構想は、「支配のないこと」であって、「干渉のないこと」とは異なる意味を含んでいる。⁽¹⁸⁾ バーリンの自由の構想は、各人が何らかの行為をするときに、他人からの現実の干渉があつたときに損なわれる。それに対してペティットの自由の構想は、他人による潜在的な干渉があるだけで損なわれる。すなわち各人は、潜在的な干渉に晒されている状態に⁽¹⁹⁾いること、他人の恣意的な意志に自分の運命を握られていること、すなわち「支配」されていることによって自由を失う。ペティットによれば、バーリンの消極的自由はあくまで「干渉のない自由」のみを意味するのであつて、「支配のない自由」はバーリンの言う「消極的自由」には還元できない何かをもっているのである。⁽²⁰⁾

その意味では、ペティットの自由の構想は、積極的な側面をもつと言えるかもしれない。ペティットによれば、共和主義的自由は、消極的自由が「干渉のない自由」を意味するならば、それ以上の意味をもちえるところに積極的な意味がある、という。すなわち、「この構想は、少なくともある一面において、干渉がないこと以上のことを必要とするかぎりでは積極的である。つまりそれは、干渉に対する安全を、とりわけ恣意的な意志をもとにした干渉に

対する安全を要求するのである¹¹⁹。共和主義の自由は、たんに「干渉がないこと」、つまり誰からも干渉を受けていない状況に置かれることを意味するのでも、他人から隔離され、社会との切斷された独立状態に置かれることを意味するのではない。それは、干渉がなされてはならないということが相互に確認されることによって、すなわち自分も他人を干渉しなければ、他人も自分も干渉しないことが、法的枠組みによって保障されなければならないのである。この法的枠組みは、誰もが同意し共有できるものでなければならぬのであって、したがって全員による政治参加を通して創設されなければならない。このかぎりではペティットの自由の構想は、たんなる消極的な次元を超えて、積極的な次元をもちえるのである。

しかしながらペティットの自由の構想は、たとえ積極的な次元をもちえるとしても、バーリンの言う「積極的」な意味までも含むわけではない。すなわち共和主義の伝統は、民主的な参加が重要であることを強調してきたのであるが、しかし「その主要な焦点は、むしろ干渉に結びついた諸悪を避けることにあった¹²⁰」。この共和主義の考えは、スキナーによつてはじめて擁護され、その他の著作家によつても繰りかえし論じられてきたところである¹²¹。これらの論者に見られるように、共和主義の伝統は、政治参加を重視してきたのは確かであるが、しかしそれは、「どのようにして支配を避けることができるか」を主たる関心としていたのである。

共和主義の自由は、バーリンが怖れたように、「真の」自我や社会的実体を措定するのでもなければ、形而上学的一元論にいたることも、全体主義をもたらすことではない。ペティットの共和主義は、けつして価値多元主義を否定するのではなく、むしろそれと親和的な立場にある。つまり共和主義の理想は「多元主義的な性格」をもつのである¹²²。ペティットによれば、共和主義の理想は、ある特定の制度パターンに自動的に固定されたステイックな理想ではなく、延長や発展のさらなる可能性を導くダイナミックな理想である¹²³。共和主義は「支配のないこと」を理想とするが、その「支配のないこと」が現実の社会において何を意味するのか、自由を実効的に保障するためには何

が必要なのか、これらはつねに発展途上の (developmental) 問いであって、「討議的再解釈の可能性に開かれている」。言い換えれば、それらの問いに具体的な意味を与え、解釈するのは、現実の審議のプロセスである。この審議のプロセスにおいては、ある一つの価値観が全体を支配することはありえず、多様な価値観をもった人々が議論をたたかわせるであろう。共和主義の自由は、このように必ずしも価値一元論にいたるわけではないのであって、バーリンの言うところまでの「積極的」な意味をもつことはないのである。

以上のように、ペティットの自由の共和主義的構想は、バーリンの二元論の枠組みで捉えることはできない。それは、逆説的な意味で、消極的でもあるとともに、消極的でもないと言えるし、他方で積極的であるとも、積極的でないとも言える。バーリンが導いたように、自由を消極的に解するか、あるいは自由を積極的に解するかという二者択一に限定されることはない。ペティットによれば、「現在確立されている消極的／積極的という二元論のいずれの側にも属さない」自由の構想、それこそが、「私が信じているところでは、特徴のある共和主義の構想」なのである。

共和主義の自由はバーリンの二元論に囚われない

くどいようだが、バーリンの推論をもう一度想起しよう。

- ① 自由を積極的に解釈することは、必ず形而上学的一元論にいたる。
- ② 形而上学的一元論は、現代の多元主義に向立しない。
- ③ したがって自由を消極的な意味でのみ解釈しなければならない。

ペティットの理解する共和主義の自由の構想が、必ずしもバーリンの推論に沿わないことを改めて示してみよう。

ペティットは、まずバーリンの前提①を受けいれていない。ペティットは、共和主義の自由を「干渉のないこと」ではなく、「支配のないこと」として定式化している。バーリンの推論では、自由を「消極的」な意味を超えて理解することは、必然的に、今ここにいる自分とは異なる「真の」自我を、さらには社会的実体を求めることになり、形而上学的一元論にいたって、最終的には全体主義をもたらすことになる。ところがペティットにおいては、自由を「消極的」な意味——「干渉のないこと」——を超えて理解しても、形而上学的一元論にいたることはない。「支配のないこと」としての自由の構想は、むしろ自分とは異なる何かによって、ある特定の目的や善の見方を画一的に強制されることを拒否するのである。

したがってペティットは、バーリンの批判②を受け、共和主義の自由は、形而上学的一元論に陥ることがない以上は、それが現代の多元主義に矛盾することはないし、それを否定することもない。むしろ共和主義の自由は、価値多元主義と親和的である。それは、ダイナミックで発展途上の理想であり、この理想が現実において何を意味するかについて、さまざまな個人が意見を争うことができる審議のプロセスを開く。この審議のプロセスにおいて、各人は、自ら信じる価値や目的に照らして、何が支配に当たるのか、何が自由の侵害なのかについて、理由をつけて主張し、反論し、決定することができる。ここにおいて、唯一の価値や目的が支配して、各人の多様な価値や目的を圧倒することはないであろう。したがって「支配のないこと」としての自由の共和主義的構想は、むしろ現代の多元主義の文脈に適合しているのである。

それゆえにペティットは、バーリンの結論③を帰結することはない。ペティットは、「支配のない」自由もまた、確かに消極的な構造をもつことは認めている。しかしそれは、バーリンのように、消極的な自由の方が積極的な自由よりも危険が少ない、という理由にもとづくのではない。③消極的な意味での自由が擁護されなければならないのは、①積極的自由が形而上学的一元論をもたらすことからでも、②形而上学的一元論が現代の文脈に当てはまら

ないということからでもない。共和主義の自由は、たとえそれが消極的な構造をもつとしても、「干渉がないこと」ではなく「支配がないこと」を意味する。そしてそれには、擁護されるべき独立した理由がある。すなわち自由は、たとえ人が誰からも現実の干渉を受けていないとしても、潜在的に干渉を受けることがありえる、すなわち他人の恣意的な意志に自分の運命を握られている、つまり「支配」されているときに失われることになるということである。

共和主義の自由——バーリンの二元論を超えて

スピッツは、共和主義の内部にある対立を問題にしながら、共和主義の自由の構想を注意深く抉り出している。スピッツは、スキナーの自由の構想が、リベラリズムの枠組みに捕らえられ、結局のところバーリンの二元論に囚われていることを批判しながら、ペティットが定式化したような形で共和主義の自由の構想が、リベラリズムの枠組みとバーリンの二元論を超えうることを論じているのである。

以上のスピッツの議論は、今までの自由をめぐる論争に次のような示唆を与えることになるであろう。今までの自由をめぐる論争は、バーリンが示したように、自由は消極的自由であるか、さもなければ積極的であるかのいずれかである、という二元論に囚われてきた。共和主義の自由論は、このようなリベラリズムの枠組みを超えて、もう一つのありえる自由の像を与えようとした。しかしスピッツは、共和主義の自由論でさえ、バーリンの二元論から完全に抜け出すことが難しい、と警鐘を鳴らしている。しかしまた同時にスピッツは、二元論に囚われないように的確に定式化された、自由の共和主義的構想だけが、今までの自由をめぐる論争が陥っていた閉塞状況を打開することができると考えている。確かにスピッツは、共和主義の自由が、消極的自由や積極的自由いずれにも属さず、これらの二つの選択肢のあいだにある「中道 (voie médiane)」を示すことができる、と述べている。^(註)スピッツは、

共和主義の自由を注意深く抉り出すことによって、自由をめぐる今後の議論に、バーリンの二元論を超える、新たな自由の道を示そうとしているのである。

一五〇

五 新たな自由の構想に向けて——スピッツの自由論が残したもの

スピッツの自由論が残したもの

以上のようなスピッツの示唆から、自由をめぐる今後の議論はどのような教訓を受け取ることができるであろうか。スピッツが示した共和主義の自由の構想は、今後の自由論が進むべき路線を規定することになるであろうか。以下では、より批判的な視点から、スピッツ自由論が抱えている問題を検証し、それが今後の自由論に対してもちえる意義について考察することになろう。

スピッツは、ペティットの「支配のないこと」という定式化に則って、バーリンの消極的自由／積極的自由の二元論に回収されない「中道」として、共和主義の自由を抉り出そうとした。スピッツの自由論は、たんに「干渉がないこと」としての消極的自由の構想を超えて、形而上学的一元論にまではいたらない積極的自由の穏やかな構想を模索していたとも言えよう。それは、リベラリズムの枠組みに安易に囚われず、しかしまた同時に共和主義が抱える危険な側面をも回避するという道を進もうとするものであった。

しかしこのような道のりが困難であることは言うまでもない。一方で、消極的自由の構想を超えようとするれば、リベラリズムの自由構想に代替しえる自由構想を示すことができる反面、共和主義がもつ危険な側面をも抱えることになる。他方で、積極的自由の穏やかな構想を提示しようとするれば、共和主義から危険な側面を抜きとることができる反面、リベラリズムの枠組みに再び囚われることになってしまう。スピッツは、消極的自由と積極的自由

のあいだにある「中道」を進もうとするために、これらの二つの両極のあいだで揺れ動くことを余儀なくされているのである。

古典的共和主義への退行

一方でスピッツは、自由をたんに「干渉がないこと」として消極的に理解する見解を超える自由の構想をえるために、共和主義の伝統に訴えている。スピッツは、リベラリズムの系譜とは異なる自由の系譜を見出すために、共和主義の伝統に依拠している。しかしスピッツは、古典的共和主義が現代の社会にそのままではまらないことを認めながらも、共和主義の系譜に訴えかけることによつて、共和主義が併せもつ危険な側面を抱えることになるのである。

ルソーという躓きの石

共和主義の伝統、とりわけ古典的な共和主義には、必ずしも現代の多元的な社会にはそぐわない主張をした論者がいる。たとえばスピッツは、共和主義の系譜に連なる論客として、ルソーを挙げている。スピッツは、ルソーを扱っている第三部に、著書『政治的自由』のうちかなり多くの紙面を割いていることからして、ルソーを数多くの共和主義者のなかの一人というよりも、むしろ共和主義を代表する主たる論者であると位置づけているように思われる。ところが現在の共和主義研究においては、ルソーが共和主義に連なる論者であることに異論はないとしても、とりたてて扱われることはむしろ少ない⁽¹⁰⁾。その理由は、いくつかあるだろうが、ルソーの共和主義の社会契約論的構成が、利己的な個人を公共心ある市民に変貌させ、個人の特殊意志を社会の一般意志に還元することなど、ルソーの思想に差異や多元性に敵対的な側面が数多く含まれていることとは無縁ではないように思われる。ルソーは、そ

の意味では、共和主義の自由論にとって、いわば「躓きの石」である。

ペティットは、まさしくルソーこそが、共和主義の思想史を振りかえるときの「一つの限界」であると述べている。ペティットによれば、共和主義の思想家は、概して民主的参加や代表を自由の保全 (safeguard) としてみなすけれども、しかしデモクラシーを強調しすぎれば、自由は民主的な自己支配に他ならない、という伝統的な主張に向かうことになる。ルソーには、このような大衆参加の他に魅力的な共和主義的側面があるとしても、「ルソーは、大方、こうしたポピュリスト的見解に向かう傾向を与えていることに責を負っている」。このように共和主義の伝統をポピュリズムとしてみなすことは、「共和主義の理想を見えなくする二元論そのものを支持することになってしまふ」と¹⁵⁶。スピッツはペティットを基本軸に共和主義を理解したのだが、他ならぬペティットこそが、ルソーの「ポピュリスト的」な側面を危惧して、ルソーをあえて共和主義の系譜から外していたのである。

カトリーヌ・オダール (Catherine Audard) もまた、ペティットと同じように、ルソーの共和主義が抱える危険な側面を指摘している。オダールによれば、リベリズムが義務よりも権利の優先性を主張するのに対して、共和主義にとって問題になるのは、いかにして権利を破壊することなく、義務の優先性を正当化することができるかということである、という。スピッツもまたこの共和主義の問いを扱っているが、その解答は、ペティットの「共和主義の最小限のバージョン」——価値多元主義が政治的共同体を破壊しない程度に個人の自由から派生する——に示唆されている。しかしこの問いに答えるに際して、「スピッツは、第三部において、非常にルソー主義的なシティズンシップの構想を依然として前提にしなければならないがために、それほど説得的ではない」という。ルソーにしたがえば、個人は私益を求めて権利を主張することはできず、一般意志の実現のため全面的に公益に奉仕する義務をもつことになる。個人は、誰にも干渉されない自由を放棄して、他の市民とともに社会の共通の利益に奉仕することを余儀なくされてしまふ、というのである。

古典的共和主義者としてのスピッツ

このようなベテイトとオダールの批判に見られるように、スピッツの自由論は、確かに古典的な共和主義がかつて主張してきたようなことを復元しようとしているところもある。スピッツは、たとえば「徳と自己統治の道具化は、したがって、さまざまな目的は等価値であるというドグマを強化するが、しかしそれは、アリストテレス的倫理学の定式と絶縁した人間は同一の善を共有することができないという誤った口実によって、である。まったくそうではなく、人間は同一の善を共有することができ、し、そうしなければならぬ」と述べている。スピッツによれば、スキナーのような共和主義は、消極的自由の維持を目的として徳や自己統治をそのための手段とするが、それは誤っている。われわれは、今なお「人間は政治的動物である」という定式とは手を切ることはできず、誰もが共有できる一つの善が失われたわけでもない。実際、われわれは共通の善をもたなければならないのだ、というのである。

もちろん現代の社会が価値的に分裂しているからといって、共通の善への希望がいつかい失われたとするのは早計であろう。現代の社会においても、各人は、公益のために一定の奉仕をしながらも、自分で選択した価値や目的を私的領域において追求する余地を十分にもっていると考えられる。しかし問題なのは、スピッツが、公益や共通の善のために、私益や自己の価値や目的を犠牲にするべきだと論じているところにある。スピッツは、次のように述べている。

われわれは、自由が他の善から見たたんなる手段ではなくそれ自体が善であると理解するとき、私的領域にある善と公的領域にある善との優劣関係を次のように考えざるをえない。すなわち公的領域における善は、否定できないほど私的領域における善よりも優位にあるということ、そしてこのことが、私的存在の善が公的領域の善

を妨げてはならない、ということの意味する⁽¹⁹⁾。

一五四

スピッツは、ここにいたって、各人が公益と両立できる範囲で私益の追求を認めており、公益と私益が衝突する場合には、公益のために私益を犠牲にするべきことを述べている。このスピッツの論述は、市民は都市国家の維持と発展のために自己犠牲を厭うべきではないとした古典的共和主義の主張とさほど変わらなくなっているのではないか。

このような共和主義の肩入れは、結局のところバーリンが危惧した積極的自由の陥穽におちいることになりかねない。スピッツは、決定的にも、次のように述べている。バーリンは、積極的自由が陥る形而上学的一元論は現代には当てはまらない、と述べているが、「このことは一元論がばかげていることを意味しないし、一元論に結びついた諸価値が、ア・プリオリに拒否されなければならないことを意味しない」と⁽²⁰⁾。スピッツがここで挙げている「諸価値」とは、「自律、合理性、自己実現、承認、尊厳、参加」などといったものである。これらは、確かに歴史を通じて承認されてきた普遍的な人類共通の諸価値であり、全体主義とは無縁であると言ってよいのかもしれない。しかし、これらの諸価値がどのように解釈され、適用され、展開されるかは、現実のプロセスにおいてであり、それらが「真の」自己やある特定の道徳的実体による他者支配に屈することをあらかじめ防いでおくことは難しいであろう。その意味で、スピッツの一元論に対する擁護論は、バーリンの積極的自由に対する非難を免れていない。それは、全体主義にいたらないことをけっして約束することはできないのである。

スピッツは、共和主義の系譜に訴えることによって、リベラリズムの思想には回収されない、自由の構想を際立たせている。そのかぎりでは、確かにスピッツの自由論は、バーリンの主張する自由の「消極的」意味に還元できない、自由の積極的な側面を示すことができるのかもしれない。しかしスピッツは、そのことによって、リベラリ

ズムとその自由の消極的構想を超える領域に踏み込もうとしているのであり、バーリンが懸念した「積極的」自由が陥る危険を抱えこむことになる。スピッツは、共和主義の系譜に訴えることによって、リベラリズムに代わるオルタナティブを示すことができるようになる反面、今度は共和主義の危険な側面をも併せもつという代償を払っているのである。

リベラリズムとの妥協

他方でスピッツは、全体主義を避けるために、形而上学的一元論にいたる積極的自由の擁護論を否定して、今まで共和主義が重視してきた参加や自己統治といった諸価値を現代の多元的社会に適合させようとしている。スピッツは、参加や自己統治は、それ自体、他の価値や目的を凌駕する特権的な善であるとは考えていない。それらは、むしろ人が自由であるために必要とされる条件ないし前提である。それらは、スキナーが主張するように自由を実現するためのたんなる手段ではないにしても、自由にとって欠くことのできない構成要素である。ここでは重視される価値あるいは目指されるべき目的は、参加や自己統治そのものではなく、あくまでも自由なのである。ところがスピッツの自由論は、この自由の構想をリベラリズムと同じように、依然として消極的な意味で捉え続けるかぎり、リベラリズムの枠組みに逆戻りし、バーリンの二元論に再び囚われてしまうことになるのである。

リベラルとしてのスピッツ

スピッツは、共和主義の自由を「支配のないこと」として定義したベティットの自由論に依拠していたが、しかし他ならぬそのベティットの自由論こそが、リベラリズムのそれとそれほど変わらないのではないかと指摘されている。

たとえばチャールズ・ラーモア (Charles Larmore) は、「ペティット自身は、自分がリベラルな枠組みの外側にいると考えている。ところが現実にはそうではない」と述べている。⁽¹⁴⁾ ラーモアによれば、ペティットは、どの個人の利益が保護されるべきかを決定する政治的審議が、正義に反する帰結をもたらさないことを保障するために、政治的審議が「共同体の誰もが拒否する善き理由をもたない、干渉の概念的区別と形態にのみとづいて」、「法的に拘束される決定 (legally-binding decisions)」をなさなければならない、と論じているという。ところがラーモアによれば、このペティットが挙げている条件は「個人の尊重」を具体化したものにすぎない。ところが個人の尊重そのものは、共和主義だけではなく、リベラリズムの論者によっても支持されている。たとえばロールズは、この尊重の規範を「リベラルな正統性原理 (liberal principle of legitimacy)」——政治権力の行使は、すべての市民が共通の理由に基づいて承認できる場合にのみ適切である——と呼んでいる。⁽¹⁵⁾ この尊重の考えはペティットにもあるものであって、そのかぎりで「ペティットの共和主義モデルは、それゆえに、実際にはリベラリズムの根本的要素と対立していない」のである。⁽¹⁶⁾ スピッツは、ペティットの自由論を基軸にしているかぎり、結局のところスピッツ自身もまたリベラリズムの枠内から逃れることができていないのではないか。

またオダールも、スピッツの自由論がロールズらのリベラリズムのそれと異なることを指摘している。オダールによれば、スピッツの共和主義は、国家や政治権力を個人の諸権利の道具としてではなく、むしろ個人の諸権利の源泉とみなしている。その際スピッツは、その正統性の源泉は「正義感覚 (sense of justice)」——正義や法の正当性や利己的な利益の抑制が重要であることを承認すること——にあると考えている、という。ところが「正義感覚」への訴えは、共和主義に固有のものではなく、むしろロールズのようなリベラリズムの論客によって支持されてきたのである。ところが「問題は、ロールズがリベラルであって共和主義ではないということであって、このことが「スピッツの」議論を崩壊させることになるであろう」。⁽¹⁷⁾ スピッツは、ラーモアやオダールによって指摘されて

いるように、自らの立場を共和主義と呼びながらも、実際にはロールズのようなリベラリズムの思想から非常に多くの内容を取りこんでいるように考えられているのである。⁽¹⁵⁾

共和主義の自由は多元的社会と両立する？

確かにスピッツは、共和主義の系譜が現代の多元的社会に適合的であることを論証しようとしている。それは、共和主義の自由が危険ではないこと、バーリンが懸念したように全体主義をもたらすのではないことをスピッツが示そうとしているからである。スピッツによれば、リベラルたちは、バーリンの単純な二者択一に安住して、自分たちの思想を護持するか、積極的自由論を採用して多元主義を否定するかをいずれかしかないと考えがちであったが、しかしこれは選択肢を二極に単純化した「カリカチュア」であった。というのも「積極的自由のうちのある構想は、少なくとも多元主義と両立可能であるからである」。⁽¹⁶⁾そして共和主義の自由は、自由をめぐる今までの論争において、リベラリズムの枠組みの刻印をもっていなかったために、自由の「積極的」自由の方に追いやられたが、しかし「ここに重大な混乱があるのは明らかである」。「共和主義の伝統は、それとはまったく異なり、価値の多元性と平等性が現代の政治的考察の不可欠の条件だと考えているからである」。⁽¹⁷⁾

スピッツは、リベラリズムとは異なる共和主義の系譜を浮き彫りにしようとしたが、しかし彼は、共和主義がけつして現代の多元的社会と矛盾するものではないと論じることによって、結局のところリベラリズムの枠組みと妥協することになってしまう。決定的なことに、スピッツは次のように認めてしまっている。

自由の共和主義的構想は、リベラルな構想と深いところで類似している。というのもそれは、リベラリズムとともに多元主義の直感が争い得ない性格をもつことを共有しているからである。自由の共和主義的構想を積極的

自由や古代人の形而上学的一元論に同化しようとする知的操作は、共和主義的構想の信用を落とすものであり、多元主義の内部で、リベリズムの思想体系に緊張をもたらし問いかけを沈黙させるものである。

スピッツは、バーリンが述べたように、積極的自由を支持することが必ずしも形而上学的一元論を擁護することにはならないことに注意を払うあまり、いつのまにか共和主義をリベリズムの枠組みに取り入れてしまっている。スピッツは、バーリンの「積極的」自由に対する恐怖を共有して、自由を消極的な意味に限定している。スピッツによれば、共和主義は、自由が「社会的価値」をもっているものであつて、たんなる「独立」ではないという点では、確かにリベリズムと袂を分かつ。しかしながら「自由の共和主義的構想は、したがってリベリズムと、自由が、何よりもまず消極的な意味で述べられなければならない価値である」という点で同意する。自由は、「積極的」自由であつてならないのだから、たとえバーリンの言う「干渉のないこと」という意味ではなくても、しかし同じように消極的な構造をもつものとして捉えられなければならない。このようにスピッツは認めるのである。

スピッツは、共和主義の自由が、危険のない、穏やかな積極的自由の構想であることを示すために、それが現代の多元的社会と両立可能であることを示そうとした。それは、古典的共和主義との決別を意味するものではあつた。しかしながら、それによってスピッツは、いわばスキナーと同じ轍を踏むことになる。というのも、スピッツ自身もまた、消極的自由の枠内に止まっており、結局のところバーリンの二元論に囚われてしまっているからである。スピッツは、現代の多元的社会との両立に訴えることで、共和主義をバーリンの懸念する全体主義への陥落から逃れさせることができる反面、共和主義をリベリズムと区別できないところまで流しこんでしまっているのである。

バーリンの二元論を超えて

以上で見たように、スピッツの自由論は、不安定に揺れうごいている。それは、リベラリズムの枠組みから離れようとすれば、古典的共和主義がもたらす危険を抱えこむことになり、逆に古典的共和主義の危険から逃れようとすれば、リベラリズムの枠組みと妥協せざるをえなくなる。このスピッツの振幅は、バーリンの消極的自由／積極的自由という二極のあいだにある「中道」を見出そうとしたことに由来している。バーリンの二元論を超えて、新たな自由の道を見出すことは、このスピッツ自由論の試みに見られるように、きわめて困難な任務なのである。

では自由をめぐる今後の研究は、どのようにこの困難な任務に取りくむことができるであろうか。スピッツは、共和主義の自由でさえ、バーリンの二元論から逃れることは容易ではないことを指摘し、またスピッツの自由論そのものが、その難しさを物語っている。今後の自由論は、このスピッツの自由論から、どのような教訓をえることができるであろうか。今後の自由論は、スピッツの自由論をもとに、どのような方向に展開されることになるであろうか。最後に、一つの視座を示すことにしよう。

自由をめぐる今までの論争は、スピッツが述べているように、確かにバーリンの消極的自由／積極的自由の二元論にもとづいていた。自由は、「干渉のないこと」という消極的な意味で理解されるか、さもなければ形而上学的一元論にいたる積極的な意味で捉えるしかない、とされていた。しかしスピッツの自由論は、この二者択一が貧困なものであることを示した。自由は、「干渉のないこと」とは異なる意味で消極的に理解されるし、そしてまた同時に、形而上学的一元論にいたらない意味で積極的にも捉えられるのだ、と。自由は、「支配のないこと」という消極的な意味で捉えられ、政治参加や徳の陶冶、そして自己統治といった積極的な活動を通じてはじめて保障されることができると。

このスピッツの自由論から得られるのは、次のようなことであろう。すなわち自由は、公権力の介入——干渉で

あれ、支配であれ——から個人の私的領域が保護されることと、そして同時に、すべての市民が自分たちにかかわる公共的な事柄を自分たち自身で決定すること、これら二つの条件が揃ってはじめて実現される、ということである。これら二つを、それぞれ「個人の自由」と「自己統治としての自由」と呼ぶことができるならば、政治的自由は、これら二つの自由が同時に満たされることによって享受される。個人の自由と自己統治としての自由は、一方を選択すれば他方を放棄せざるをえないという排他的な関係にあるのではない。双方は、ともに合わさって政治的自由を構成している。パリーンの二元論を超えて自由の新たな道を見出すためには、個人の自由と自己統治としての自由とが相互に必要とする関係にあると認めることが重要であろう。こうした認識は、幾人かの論者によってすでに示唆されているところである。

たとえばフランク・マイケルマン (Frank Michelman) は、個人の自由と自己統治としての自由とが構成的な関係にあることを指摘している。⁽⁵⁴⁾ マイケルマンによれば、「法の支配 (law-rule)」と「自己支配 (self-rule)」とは、結局のところ同じであると考えることが重要である。「法の支配」とは、人々が恣意的な権力から保護されていることとであり、「自己支配」とは、人々が自分たちの生活を統治する規範を自分たち自身で決定することを意味する。これら二つは、憲法によって明確に規定されている要請であり、われわれがすべてが尊重しなければならない「政治的自由の主な要件」である。そして「法」と「法の統治」という定式は、政治とのあいだに、それぞれ結果と入力、産物と先行条件として、循環的関係に立たなければならない、と。⁽⁵⁵⁾

ユルゲン・ハーバーマス (Jürgen Habermas) もまた、マイケルマンと同じように、個人の自由と自己統治としての自由とが内在的に関連していることを論じている。⁽⁵⁶⁾ ハーバーマスによれば、自己統治の実践は、基本権体系の長期にわたる現実化・精緻化のプロセスとして見られるならば、人民主権の原理は「法による統治」の観念の一部として組み込まれる。⁽⁵⁷⁾ そして法Ⅱ権利は、「討議原理」と「民主的原理」と「法形式」を結合することによって、論

理的生成のプロセスとして捉えることができる。そしてこの法「権利の論理的生成は、「法のコードと正統的な法の産出メカニズムすなわち民主主義原理とが同じ起源に由来し、つつ構築される、そうしたひとつの循環過程をなす」という。⁽¹⁸⁾

以上のようにハーバーマスもマイケルマンも、政治的自由を実現するためには、法と政治とが相互に関連していること、個人の自由と自己統治としての自由とが相互に必要としていること、しかもこれら二つが循環的な関係にあることを示唆しているのである。

かつて著者は、これらマイケルマン理論とハーバーマス理論を接合することによって、法と政治とが「循環的な関係」にあることを主張した。法的枠組みは、政治的審議で決定できる対象を制約する条件であるとともに、政治的審議を開始させるための可能条件として機能する。他方で政治的審議は、法的枠組みにより制約され、それを前提とするとともに、法的枠組みを具体的に解釈・展開し、そしてまた新たな形で結実するプロセスである、と述べたのである。⁽¹⁹⁾

政治的自由は、この法と政治の循環的關係のなかで、実現されるように思われる。一方で法的枠組みは、政治的審議の干渉から個人の私的領域を保護し、審議参加者の平等を保障することによって、個人の自由を確保する。他方で政治的審議は、法的枠組みのもとで、市民たちにかかわる公共的な事柄を決定し、新たに法の規範を産出し、法の公共的正統性をもたらすことによって、自己統治としての自由を実現する。個人の自由と自己統治としての自由とは、このような法と政治の循環的なプロセスのなかで実現され、ともに政治的自由を構成しているように思われる。

スピッツの共和主義的自由論は、この「個人の自由と自己統治としての自由とが相互に政治的自由を構成する」という見方をいわば先取りしていたものであると言えよう。⁽²⁰⁾それは、バーリンの二元論に囚われていたそれまでの

自由をめぐる論争に向けて、少なくとも自由が、消極的か積極的かによって二分されるのではなく、支配の法による排除や自己統治的な政治活動によって条件づけられていることを指摘していたのである。自由をめぐる今後の研究は、このスピッツの示唆を受けて、賛成するのであれ反対するのであれ、政治的自由が、個人の自由と自己統治としての自由とによって構成されているとの認識を踏まえなければならないであろう。このようにスピッツは、バールの二元論を超えて、自由をめぐる今後の議論に新たな光を投げかけているのである。

一六二

参考文献

- Audard 1998—Catherine Audard, Book Review on Jean-Fabien Spitz : *la liberté politique in 1 Ethical Theory and Moral Practice*, Berlin 1969—Isaiah Berlin, Two Concepts of Liberty in Henry Hardy (ed.), *Liberty : Incorporating Four Essays on Liberty* (Oxford University Press, 2002) (小川晃一・小池鉾・福田欽一・生松敏三共訳『自由論』(みすず書房、一九七二))
- Habermas 1962—Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit : Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Suhrkamp Verlag, 1990) (細谷真雄・山田正行訳『第二版 公共性の構造転換——市民社会の二カテゴリーについての探究』(未来社、一九九四))
- Habermas 1992—Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung : Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Suhrkamp Verlag, 1992) (河上倫逸・耳野健一訳『事実性と妥当性——法と民主的法治国家の討議理論にかんする研究』(未来社、(上)二〇〇二、(下)二〇〇三))
- Habermas 2001—Jürgen Habermas, *Constitutional Democracy : A Paradoxical Union of Contradictory Principles?* in 29 *Political Theory*.
- Isumi 2006—逸見修二「ルソーと共和主義」田中秀夫・山脇直司編『共和主義の思想空間 シヴァック・ヒューマンイズムの可能性』(法政大学出版会、二〇〇六)
- Kymlicka 2002—Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy : An Introduction 2nd ed.* (Oxford University Press, 2002)(+葉真・岡崎晴輝／訳者代表『新版 現代政治理論』(日本経済評論社、二〇〇五))
- Larmore 2001—Charles Larmore, *A Critique of Philip Pettit's Republicanism in 11 Philosophical Issues*
- Larmore 2004—Charles Larmore, *Liberal and Republican Conception of Freedom in Daniel Weinstein and Christian Nadeau*

- (eds.), *Republicanism : History, Theory, and Practice* (Frank Cass, 2004)
- Locke 1963—John Locke, *Two Treatise of Government : A Critical Edition with An Introduction and Apparatus Criticus* by Peter Laslett (Cambridge University Press, 1963) (河川彦昭「統治論」大概春彦編『ロッキン・コークイ(中公バックス世界の名著)』(中公評論社) 142頁)
- MacCallum 1967—Gerald C. MacCallum Jr., *Negative and Positive Freedom* in David Miller (ed.), *The Liberty Reader* (Paradigm Publishers, 2006)
- Macpherson 1973—Crawford B. Macpherson, *Democratic Theory : Essays in Retrieval* (Clarendon Press, 1973)
- Michelman 1988—Frank Michelman, *Law's Republic* in 97 *The Yale Law Journal*
- Miller 2005—David Miller, *Introduction* in David Miller (ed.) *The Liberty Reader* (Paradigm Publishers, 2006)
- Michelman 1996—Frank Michelman, *Democracy and Positive Liberty* in *Boston Review* 1996
- Odagawa 2005—小田川大輔「共和主義の自由——ベキナー・シュタインマン、ホルンシュタイン、線メンタリティー」岡山大学法学会雑誌 第五十四巻第四号
- Ogawa 1985—小川敦一「バーリンの自由論(一)」北大法学論集第三十六巻第一・二合併号
- Omori 2006—大森秀臣『共和主義の法理論——公私分離から審議的デモクラシーへ』(勁草書房) 110頁以下
- Patten 1996—Allan Patten, *The Republican Critique of Liberalism* in 26 *British Journal of Political Science*
- Pettit 1997—Philip Pettit, *Republicanism : A Theory of Freedom and Government* (Oxford University Press, 1997)
- Pettit 2001—Philip Pettit, *A Theory of Freedom : From the Psychology to the Politics of Agency* (Polity Press, 2001)
- Pettit 2002—Philip Pettit, *Keeping Republican Freedom Simple : On a Difference with Quentin Skinner* in 30 *Political Theory*
- Pettit 2004—Philip Pettit, *Discourse Theory and Republican Freedom* in Daniel Weinstock and Christian Nadeau (eds.), *Republicanism : History, Theory, and Practice* (Frank Cass, 2004)
- Pocock 1975—John G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment : Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton University Press, 1975)
- Rawls 1971—John Rawls, *A Theory of Justice* (Harvard University Press, 1971) (矢島鈞次監訳『正義論』(紀伊國屋書店) 一九七九)
- Rawls 1993—John Rawls, *Political Liberalism* (Columbia University Press, 1993)
- Sekiguchi 1991—関口正昭「二つの自由概念(上)」西南学院大学法学論集第二十四巻第一号

- Skinner 1981—Quentin Skinner, *Machiavelli* (Oxford University Press, 1981) (桑田富雄監訳『マキアヴェッリ——自由の哲学者』(未來社、一九九一))
- Skinner 1990—Quentin Skinner, The Republican Ideal of Political Liberty in Gisela Bock, Quentin Skinner and Maurizio Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism* (Cambridge University Press, 1990)
- Skinner 1998—Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism* (Cambridge University Press, 1998) (梅津順一訳『自由主義に先立つ自由』(東京大学出版会、二〇〇一))
- Skinner 2002—Quentin Skinner, A Third Concept of Liberty in *24 London Review of Books*
- Spitz 1994—Jean-Fabien Spitz, The Concept of Liberty in "A Theory of Justice" and Its Republican Version in *7 Ratio Juris*
- Spitz 1995a—Jean-Fabien Spitz, *la liberté politique* (PUF, 1995)
- Spitz 1995b—Jean-Fabien Spitz, Le républicanisme, une troisième voie entre libéralisme et communautarisme? dans *7 le banquet*
- Spitz 2001—Jean-Fabien Spitz, La conception dworkinienne de la démocratie et ses critiques dans *45 Archives de philosophie de droit*
- Spitz 2004—Jean-Fabien Spitz, Twilight of the Republic? in Daniel Weinstock and Christian Nadeau (eds.), *Republicanism : History, Theory, and Practice* (Frank Cass, 2004).
- Tanizawa 2002—谷澤正嗣「現代リベラリズムにおける立憲主義とデモクラシー——政治の可能性をめぐって」試論『飯島昇蔵・川岸令和編『憲法と政治思想の対話——デモクラシーの広がりを探る』(新評論、二〇〇二)』
- Taylor 1985—Charles Taylor, What's Wrong with Negative Liberty in *Philosophy and the Human Sciences : Philosophical Papers 2* (Cambridge University Press, 1985).

- (1) Berlin 1969, pp. 168-9 (二〇三—四頁).
- (2) Berlin 1969, p. 178 (二一九頁).
- (3) Spitz 1995a, pp. 83-5.
- (4) Spitz 1995a, pp. 90-3.
- (5) Spitz 1995a, pp. 92-3.
- (6) Spitz 1995a, pp. 85-9. スピッツは、ここで、消極的自由の擁護論が抱える問題としてこれら三つを挙げている。ただし、バーリン自身は、これらを必ずしも問題としてではなく、たんに消極的自由の擁護論について注目すべき点として挙げているにすぎない。

ないように思われる。Berlin 1969, pp. 175-8 (三二二-三二七頁)。

- (7) Spitz 1995a, p. 94.
 - (8) MacCallum 1967, pp. 100-122. なお(7)では、マッカラムの議論を、主にスピッツに依拠しているが、マッカラムにまで適宜遡って紹介する。
 - (9) MacCallum 1967, pp. 110-1.
 - (10) MacCallum 1967, pp. 111-5, Spitz 1995a, p. 98.
 - (11) Macpherson 1973, pp. 95-119. なお(10)でも、マクファアソンの議論を、主にスピッツに依拠しながら、マクファアソンにまで適宜遡って紹介する。
 - (12) Macpherson 1973, pp. 109-16.
 - (13) デイヴィッド・ミラーもまた、バーリンが積極的自由を定義するときに、「積極的」という語のなかに複数の意味を混在させていることを指摘している。すなわちバーリンは、最初に積極的自由の概念を導入したときには、それを「自己支配 (self-mastery)」——自分自身の生をコントロールすること——とみなしていたが、しかし議論が進むにつれ、まったく異なる観念をそこに含ませている、と。ミラーによれば、バーリンの積極的自由の観念には、以下の三つの意味が含まれている、という。
 1. 自由は、たんに干渉がないこととは対照的に、ある特定の仕方で行為する能力や可能性である。
 2. 自由は、合理的な自己指図であって、その条件のもとで、ある人の生は、事実としてもつにすぎない欲望に対立する、合理的な欲望によって規律される。
 3. 自由は、集合的な自己決定であって、各人が民主的諸制度を通じて自分の社会的環境をコントロールすることにある役割を演じることができるとする条件である。
- ミラーによれば、これら三つの意味は、バーリンの「積極的」自由のなかに混在しているが、しかし同一のものではない。それらは、バーリンにおいて、あたかも「積極的」自由を支持する論者であれば、すべて擁護しているかのごとく扱われているが、しかしそれらは必ずしも相互に論理的連関をもっているわけではない。すなわち、「バーリンの擁護論では、『積極的』自由の擁護者の幾人かが、単一の構想のなかにさまざまに異なる要素をまぜこぜにしていると断言しなければならない」。Miller 2005, pp. 9-10.
- (14) Taylor 1985, pp. 211-9. なお(13)でも、テイラーの議論を、主にスピッツに依拠しながら、テイラーにまで適宜遡って紹介する。
 - (15) テイラー自身は、自由の機会概念について、「自由であるということは、われわれがすることができると、われわれに開

かれていることにかかわる事柄である」というように説明している。Taylor 1985, p. 213. したがってこの自由概念は、行為する際の選択肢の多寡を問題にする量的な概念である、とも言えよう。

- (16) Taylor 1985, pp. 217-22.
- (17) また自由の行使概念については、「人が自由であるのは、自分自身や自分の生き方を効果的に決められる程度までである」というように説明している。Taylor 1985, p. 213.
- (18) Taylor 1985, pp. 213-4.
- (19) Taylor 1985, p. 229.
- (20) テイラーによれば、バーリンの「積極的」自由への批判は、共産主義の教義を念頭に置いているようだが、しかし「少々極端」であり、「馬鹿げたカリカチュア」である。積極的自由の擁護論は、古代の共和主義の伝統に由来し、近代にいたってトクヴィルや J. S. ミルらに受けつがれたが、そこでは参加や自己統治それ自体が価値や目的であるとは考えられていなかった。「それは、自由が、純粋にかつ唯一、共同生活に対する集合的コントロールにのみあるという見解と必然的に結びつかないものである」。Taylor 1985, pp. 211-2.
- (21) たとえばテイラーは、自由の行使概念が必ずしも「真の」自我、「高次の」自我を置くことになるのではない、としたうえで、依然としてバーリンの消極的自由を支持することができるとしている。「われわれは、本人が依然として自分の自由が何にあるのかについて決定できる最終的権威なのであって、外的権威によって間接的に推定されることはできない、という消極的理論の基本的関心を保持していられるであろう」。Taylor 1985, pp. 216-22.
- (22) 「偽のジレンマ」とは、スピッツの『政治的自由』の第三章の副題そのものである。
- (23) Spitz 1995a, pp. 125-6. スピッツは、前者の陣営のうち「新古典派」を、後者の陣営うちネオ・アリストテレス主義——アラスデア・マッキンタイア (Alasdair MacIntyre) を代表とする——を挙げている。
- (24) Spitz 1995a, pp. 127-8.
- (25) Spitz 1995a, pp. 134-140.
- (26) Spitz 1995a, pp. 18-21.
- (27) Spitz 1995a, pp. 30-50.
- (28) Spitz 1995a, pp. 49-75.
- (29) Spitz 1995a, pp. 78-82.
- (30) Skinner 1981, pp. 1-2 (11-13頁).

- (31) Spitz 1995a, pp. 143-5.
- (32) スピッツによれば、この指摘はジョン・ロールズの『正義論』に見られる³⁴⁾。Spitz 1995a, p. 145 (footnote 34)。それによれば、ロールズは、「参加原理は、全員が政治的な事柄に積極的な役割を担うことを要求する義務を定めるのではなく、むしろ」³⁵⁾。
- (33) スピッツによれば、この指摘はジョン・ロックの『統治論』に見られる³⁶⁾。Spitz 1995a, p. 145 (footnote 35)。それによれば、ロックは、「法の目的は、自由を廃止したり制限したりすることではなく、自由を保全し拡大することなのである」と論じている³⁷⁾。Locke 1963 (二二七頁)。
- (34) Spitz 1995a, pp. 144-50.
- (35) Spitz 1995a, pp. 152-6.
- (36) Spitz 1995a, pp. 156-61.
- (37) Spitz 1995a, p. 161.
- (38) Spitz 1995a, pp. 161-3.
- (39) Spitz 1995a, p. 152.
- (40) Pocock 1975.
- (41) ポコック思想の紹介は未だ十分になされてはおらず、その全体像を見通すことは難しい。本稿では、ポコック思想を丁寧に跡付けることを目的としているわけではないので、ここではスピッツの理解にそって、ポコックの公民的ヒューマニズムの自由について整理しておく。
- (42) Spitz 1995a, pp. 225-7.
- (43) Spitz 1995a, pp. 230-41.
- (44) Spitz 1995a, p. 242.
- (45) Spitz 1995a, pp. 242-3.
- (46) Spitz 1995a, pp. 244-52.
- (47) Spitz 1995a, pp. 252-3.
- (48) Spitz 1995a, pp. 268-9.
- (49) Spitz 1995a, p. 227.
- (50) Spitz 1995a, pp. 237-8.

- (51) Spitz 1995a, p. 268.
- (52) Spitz 1995a, pp. 279-305.
- (53) Spitz 1995a, pp. 306-10. 言うまでもなく「穏やかな統治」とは、一部のセクトがその権力を用いて他のセクトを支配しないように、権力を三つの部門——ひとりの者（君主）、複数の者（貴族）、大多数の者（民衆）——に分散させ、そのあいだに均衡状態をもたらそうとする、いわゆる「混合政体」モデルのことを指している。
- (54) Spitz 1995a, pp. 311-3.
- (55) Spitz 1995a, pp. 314-6.
- (56) Spitz 1995a, p. 321.
- (57) Spitz 1995a, pp. 429-32.
- (58) テイラーが示したように、個人は、Xをするか、Yをするかの自由（*la liberté d'indifférence*）をもつが、それではなぜXの方がYより好ましいか、あるいはYの方がXより好ましいかということを評価することはできない。Spitz 1995a, pp. 438-9.
- (59) Spitz 1995a, pp. 433-45. なおスピッツは、ルソーの全体論的存在論は、集団主義プログラムも、個人主義プログラムも支持しないとする。集団主義プログラムを支持しないのは、個人の自由と自律を認めない国家は正当性を欠き、帰属義務を課す資格がないからであり、個人主義プログラムを支持しないのは、権利が帰属義務を凌駕するのではなく、むしろ法のもとにあるからである。Spitz 1995a, pp. 463-4.
- (60) Spitz 1995a, pp. 369-79.
- (61) Spitz 1995a, pp. 384-6.
- (62) Spitz 1995a, p. 322.
- (63) Spitz 1995a, pp. 325-6.
- (64) Spitz 1995a, p. 387.
- (65) Spitz 1995a, p. 389.
- (66) Spitz 1995a, p. 442.
- (67) Spitz 1995a, pp. 395-406.
- (68) Spitz 1995a, pp. 407-19.
- (69) Spitz 1995a, p. 445.

- (70) Spitz 1995a, pp. 477-80.
- (71) Spitz 1995a, pp. 481-3.
- (72) Spitz 1995a, p. 484. スピッツはここで、トクヴィルの構想が、「スキナーとはまったく異なる仕方」で、「消極的自由／積極的自由を区別している」ことを指摘している。スピッツがスキナーだけを共和主義の系譜のなかで別扱いすることについては、後述する。
- (73) 今回の整理は、スピッツ自身によるのではなく、スピッツが挙げている様々な内容を大森が再構成したものである。
- (74) Spitz 1995a, pp. 179, 187-8, 214.
- (75) スピッツは Spitz 1995a 公刊後に「自由は不平等や私的権力によって損なわれるため、法や公的制度によって保護されなければならない」と述べている。Spitz 2004, pp. 60, 70.
- (76) Spitz 1995a, p. 215.
- (77) Spitz 1995a, p. 188.
- (78) Spitz 1995a, p. 192.
- (79) スピッツの言う「平等」の意味は、Spitz 1995a ではやや散文的で明確に定義されていないが、後にロナルド・ドゥオーキン (Ronald Dworkin) の「資源の平等 (equality of resources)」を意味するものとして明確に特徴づけられている。Spitz 2004, pp. 64-6.
- (80) Spitz 1995a, p. 197.
- (81) Spitz 1995a, pp. 200-4.
- (82) Spitz 1995a, pp. 182, 198-9, 213.
- (83) Spitz 1995a, pp. 209-13.
- (84) スピッツは「自らの共和主義自由論が「ベテリットによって提示された共和主義的自由の分析に多くを負っている」と明言している。Spitz 1995a, p. 180 (footnote 1).
- (85) ベテリットに关する優れた紹介として、Otagawa 2005, 五四—六二頁、Tanizawa 2002, 三二七—三〇頁などを参照のこと。後にベテリットは「このような共和主義の自由理解は、効用の最大化を追求する「決定理論の人間像 (decision-theoretic image)」ではなく、自分の信念を理由づけて相互に説得することの出来る「討議理論の人間像 (discourse-theoretic image)」のことで最もよく意味をもつことが出来ることを論じている。Petit 2004, pp. 89-94.
- (86) スピッツの自由論は、しばしば紹介されているように、共和主義が首尾一貫した歴史をもつのではなく、その内部に重大な

相違を抱えていると理解しているところに大きな特徴があるように思われる。本稿がスピッツの自由論に着目するのは、それが、ベティットに代表される英米圏の政治哲学を仏語圏にたんに紹介しているからではなく、それをより批判的な見地から検証しているところにある。

- (88) Miller 2005, p. 9. なおミラーは、この箇所、スキナーもベティットも、このような自由の見方をもつことから、リベリズムと区別できない点にまで共和主義を流しこんでしまっていることを批判している。

- (89) Skinner 2002, p. 262 (footnote 121).

- (90) Skinner 2002, pp. 261-2.

- (91) 最もよく知られた共和主義の区別は、ロールズによるものである。ロールズは、その著『政治的リベリズム』のなかで、共和主義を次の二つの類型に分けた。一つは「古典的共和主義 (classical republicanism)」と呼ばれる類型であり、もう一つは「公民的ヒューマニズム (civic humanism)」と呼ばれる類型である。「古典的共和主義」とは、マキアヴェッリに起源をもち、ロールズ自身が提唱する「政治的リベリズム」と両立する立場であって、個人の基本的な権利や自由を保障するためには、政治的徳性と公的生活への参加が必要であると考ええる。他方、「公民的ヒューマニズム」とは、アリストテレスからハンナ・アレント (Hannah Arendt) まで受けつがれる系譜であるが、「人は政治的動物である」という人間本質論に依拠し、参加それ自体が人間にとって特権的な善である、と考えるために、「政治的リベリズム」とは両立しない立場である。Rawls 1993, pp. 205-6. なお以上のロールズの区別について、拙著 Omori 2006, 八—一六頁を参照されたい。

- (92) キムリッカもまた、前掲注のロールズの区別をもとに、共和主義は「アリストテレス的」解釈と「道具主義的」解釈とに分けられる、と述べている。共和主義の「アリストテレス的」解釈は、政治参加や公共的討論が、各人にとって重荷になる義務や責務ではなく、それ自体で重要な内在的価値をもつと考える。他方、「道具主義的」解釈は、参加や討論が重荷であることと認めるが、それらは民主的諸制度を維持し基本的自由を保障するためには欠かすことのできない道具的な価値がある、と考える。Kymlicka 2002, pp. 294-302 (四二七—三九頁)。キムリッカの言う「アリストテレス的」解釈は、ロールズの言う「公民的ヒューマニズム」に、「道具主義的」解釈は「古典的共和主義」にそれぞれ対応していると見て間違いはないであろう。

- (93) Patten 1996, p. 29.

- (94) Patten 1996, p. 35 (傍点はパッテンによる (原文ではイタリック体))。なおパッテンは、前者の自由の構想を「構成的解釈」、後者のそれを「道具的解釈」と呼んでいる。この区別は、先述のロールズとキムリッカの区別を踏襲したものと見てよい。そしてパッテンは、スキナーが自由の「構成的」見解をとれば、スキナー自身の出発点である消極的自由へのコミットメントと矛盾することになることを指摘している。

- (95) Patten 1996, p. 26 (footnote 5).
- (96) Pettit 1997, p. 27 (footnote 2).
- (97) Pettit 2002, p. 341.
- (98) ペティットの説明では、以下の四つのシナリオを考えた場合、
 1. 干渉もなければ支配もない
 2. 干渉もあれば支配もある
 3. 干渉はなく支配がある
 4. 支配はなく干渉がある
 スキナーもペティットも、1を最良と、2を最悪とする点では一致する。ところがペティットは、3よりも4はマシである——3は自由を制約するが、4は自由を条件づけるから——とするが、他方でスキナーは、3と4のいずれのシナリオも等しくよくないということになるであろう。つまり3と4とのあいだに相違が認められず、順位が付けられない、というのである。 Pettit 2002, pp. 343-4.
- (99) Pettit 2002, pp. 346-52.
- (100) 「しかしながら、スキナーが示したように、この「消極的自由かあるいは積極的自由かという」二者択一が間違っており、個人の自由の観念を、共通善のために有徳な行為が果たされなければならないという考えに結びつけることは可能である、ということもある。」Spitz 1995a, p. 131. 「スキナーが示したように、自由の概念と、徳や共同体の卓越さの概念とがこのように両立可能であるという」は、共和主義の構想のなかに息づいている。 Spitz 1995a, p. 132.
- (101) Spitz 1995a, p. 485.
- (102) Spitz 1995a, p. 426.
- (103) Spitz 1995a, p. 177.
- (104) スピッツが「正義 (a justice)」という言葉で表している意味は、実はさまざまである。ある人と他の人が等しく自由や権利を保障されている——権利の平等——という意味で用いる場合もあるし、ある人が他の人の恣意的な意志に依存していない、支配されていない——権威の平等——という意味で用いるときもあれば、ある人がもつ財は他の人がもつ財と等しい——所得の平等——という意味で使うこともある。これらは、基本的には相互に異なるが、スピッツは、それぞれを互換的に用いている。
- (105) Spitz 1995a, p. 476.

- (106) Spitz 1995a, pp. 169-70.
- (107) パッテンによれば、スキナーは、リベラリズムが消極的自由を維持するための条件——公的奉仕や法の強制——を認めていない点を批判するが、しかしリベラリズムにおいても、正義感覚や正義に適った諸制度を擁護する義務など、共和主義が主張する条件に当たるものを認めることができるし、実際認めてもいる、と述べている。Patten 1996, pp. 34-6. そしてスキナー——パッテンによれば、テイラーも——の道具的共和主義は、リベラリズムと異なる見解だろうとすれば、リベラリズムに拒否され、逆にリベラリズムと合意しようとするれば、リベラリズムに代わるオルタナティブたることを止めざるをえないというジレンマに陥っている、という。Ibid., p. 44. このパッテンの批判は、最後で述べるように、スピッツにも当てはまる。
- (108) Spitz 1995a, p. 170.
- (109) Spitz 1995a, pp. 176-7.
- (110) Skinner 1990, pp. 306-7.
- (111) Skinner 1998, pp. 112-6 (一一二—四頁).
- (112) Skinner 1998, pp. 118-9 (一二六—七頁).
- (113) 「私は、自由には二つの概念、積極的なものと消極的なものがあるという点までバーリンに同意するが、しかし私は、消極的自由について語るときに、干渉がないことについて語らなければならないという彼のさらなる想定には同意しない。私がここまで示してきたように、われわれは、たとえ広く近年まで、わざわざ片方を忘れようとしてきたとしても、二つの対立的で共約不可能な消極的自由の理論を受けついできているように私には思われる」。Skinner 2002, pp. 261-2.
- (114) 「われわれの最終的目的は、バーリンが『社会生活の最小限の要求と両立する、非干渉の最大限の程度』と呼んだものを達成することにあるのだから、われわれは、この「切り札としての権利という」非常線を最大限にまで拡張しなければならぬ」。Skinner 1990, pp. 307-8.
- (115) このことはまた、次のような仕方で論じることでもできるだろう。二で概観したテイラーの批判が、バーリンにはかりではなく、スキナーにもまた当てはまる、ということである。小田川大典は、スキナーの共和主義的自由は、「テイラーにいわせれば、マジノ線メンタリテイという陥穽を免れていない」と鋭く指摘している。Odagawa 2005, 六九五頁。なお小田川は、テイラーの「マジノ線メンタリテイ」批判は、自由を「支配のないこと」として消極的に理解している点で、スキナーのみならず、ペティットにも当てはまるとしている。
- (116) スピッツは「スキナーのようにリベラリズムに譲歩しすぎた自由の共和主義的構想をより「洗練する」ことができると考え」Spitz 1995a, p. 180.

(117) Pettit 1997, pp. 25-6.

(118) スキナーは、「このペティットの『支配のないこと』としての自由の構想が、バーリンの言う自由の『消極的』構想とは異なるわけではない、と述べている。すなわち、『私は、バーリンの議論の効果が、ペティットが述べるように、消極的自由が干渉のないことではなく、支配のないことにあるという理論に『目を閉ざしていた』と彼が主張するとき、ペティットに同意することはできない』。Skinner 2002, pp. 255-6.

これに対してペティットは、「スキナーが『支配』と『干渉』を明確に区別していない点を非難している。『スキナーが、私が順位づけた支配の優位（支配の方が干渉よりも自由を損なうということ…大森注）に反対しがちである理由は、支配が、干渉と同じくらい選択を制約する際の効果を及ぼし、支配が干渉とまったく同じ自由の妨害であると彼が考えている点にあるのではないかと私は疑っている』。Pettit 2002, pp. 338-9.

ペティットにおいては、やはり「支配」は「干渉」と異なる。バーリンの枠組みでは、ある人が他人から現実干渉を受けていないならば、その人は依然として自由である。その人が、他人から潜在的干渉を受ける可能性があるかどうかとは無関係に自由である。ところがペティットの枠組みでは、ある人が潜在的干渉を受ける可能性があるかどうかとは無関係に、他人の恣意的な意志に左右される状況に置かれているからであり、言い換えれば、他人から支配されているからである。さらに言えば、ある人が現実干渉を受ける場合でさえ、彼は自由でありえる。先述の通り、ペティットにおいては、たとえば課税や服役など、ある種の干渉は、自由を制約するのではなく、むしろ自由を条件づけるものでありえるからである。

(119) 「干渉」と「支配」はどのように異なるのか。この問いに関連して、ペティットの自由の構想には、二つの解釈がありえる。

一つは、自由は、干渉が現実に行われるときにも失われるが、干渉が現実に行われないときにも失われる、とする解釈である。これは「支配のない自由」を、「干渉のない自由」の延長上に捉える理解で、いわば自由の保護範囲をより広く捉える発想である。これを量的解釈と呼ぶことができるであろう。もう一つは、自由は、干渉が潜在的に行われる可能性があるときにのみ損なわれ、干渉が現実に行われるときには失われない（か、失われない場合がある）とする解釈である。これは「支配のない自由」を、「干渉のない自由」とは別の次元で捉える理解で、支配と干渉をまったく別物として考える解釈である。これを質的解釈と呼ぶことができるであろう。詳しい検討はここではできないが、私見では、ペティットは、Pettit 1997の段階では量的解釈を採用していたが、Pettit 2002の段階ではむしろ質的解釈を採用しているように思われる。これらはたんなる強調点の違いにすぎないかもしれないが、「支配のないこと」と「干渉のないこと」の関係について、ペティットに思考の変遷があったように思われる。

(120) ラーモアも、ペティットの自由の構想がバーリンの自由の構想と異なることを指摘している。すなわちバーリンは、自由を

「現実の干渉がないこと」と捉えるのに対して、ペティットは「潜在的・恣意的な干渉がないこと」としているからである。

Larimore 2001, pp. 8-9.

(121) Pettit 1997, p. 51 (傍点は大森による)。

(122) Pettit 1997, p. 27.

(123) ここでペティットは、スピッツの著作をも引用している。Pettit 1997, p. 27 (footnote 2)。

(124) ペティットは、「自由の共和主義的構想は、積極的なものではない」と題された節において、この命題を思想的に論証している。Pettit 1997, pp. 27-31. ペティットによれば、この考えは、ローマの *libertas* の概念に起源をもち、近代初期においてマキアヴェッリにおいて取りあげられ、またその後、ジェームズ・ハリントンやロモンウェルスメンや (commonwealthmen) の著作において、さらにはリチャード・プライス (Richard Price) やジョセフ・プリーストリ (Joseph Priestley) などに受けつがれた、という。同様の思想史への言及は、Pettit 2001 においても繰り返されている。pp. 144-9.

(125) Pettit 1997, p. 146.

(126) 共和主義の理想がダイナミックであるというのは、「どのような利益や、いずれの干渉形態——とりわけ国家干渉の形態——が、人々が共有する諸観念によって導かれるかについて、最終的に提示できる説明が存在しないからである」。Pettit 1997, p. 146.

(127) 「恣意的権力の観念が、突きつめれば支配の観念が発展途上なのであるから、支配のないという相補的な自由の理想もまた発展途上なのである」。Pettit 1997, p. 147.

(128) ラーモアもまた、ペティットの自由は、バーリンの二元論に囚われるものではないことを指摘している。「私は、『非干渉と自己支配を区別するバーリンと』同じ価値多元主義の精神が、ペティット自身の自由の検証に示唆を与えたとは思えない。確かに、支配からの自由は重要な価値を表しており、ペティットは、その輪郭が非干渉と自己支配の輪郭と重要な点でどれほど異なっているかを示したのである」。Larimore 2001, p. 233.

(129) Pettit 1997, p. 51 (傍点は大森による)。ペティットは、このことを思想的に論証しようとしている。

(130) バーリンの推論は、論理演繹的ではなく、ある種の飛躍があると、かつてから指摘されてきた。小川晃一によれば、非合理的な欲望や、「低次の」本性や、「経験的な」自我が、理性や、「より高次の」本性、「真の」「自律的な」自我などに自己支配されるようになるという過程は、「論理必然的なプロセスではなく、論理的には『飛躍』である」と指摘している。Ogawa 1985, 四八頁。この『飛躍』とは、バーリン自身が「魔術的な変換あるいは奇術」と呼んだところのものである。Berlin 1969 pp. 181 (三四頁)。それは、自分で自分を規律するという自己統治の観念が、「真の」自我によって支配されるという他者支配の観念

に、論理を超えた不思議な魔術^{マジック}によって、意味転換されることを指す。関口正志も、小川の論述を受けて、積極的自由に起こりがちな意味転換を、「純粋な論理的過程」ではなく、「魔術的な転換」であったことを再度確認している。Sekiguchi 1991, 七二頁。

(131) Spitz 1995a, pp. 82, 125.

(132) 確かにスピッツは、古典的な共和主義が現代の文脈にそのまま当てはまることはできず、共和主義を現代の文脈に合わせなければならぬことを認めている。スピッツは、われわれの現代世界に徳をそのまま再びもちこむことは「ノスタルジーでしかない」として、顔と顔を突きあわせていた古代の諸都市はもはや存在せず、当時の政治参加が奴隷制度を前提にしていたことを忘れてはならない、と述べている。Spitz 1995a, p. 71.

(133) 本稿ではスピッツによるルソーの紹介はごく簡単に要約しているにすぎないが、スピッツの『政治的自由』において、ルソーについての論述は、三部あるうちの一部をまるごと占めており、ルソー出現までの前史からルソー後のフランス共和主義の系譜を含めると、実に約半数 Spitz 1995a, pp. 273-490 に及んでいる。

(134) かの有名なボコックによる共和主義の思想史研究『マキアヴェッリアン・モメント』においても、ルネサンス期のイタリア諸都市で開化した共和主義の言説が、いかに英米圏に広まって行ったかが主な研究対象にされているため、ルソーをはじめとするフランスの共和主義の系譜がそこから抜け落ちていくことは否定できない。Pocock 1975.

(135) 逸見修二は、ルソーについて貴重な研究論文を著している。それによれば、ルソーは、シウィック・ヒューマニズムの系譜に連なる思想家であることには、基本的に肯定できるとしながらも、ただしルソーは「立法者」の観念によって、個人を無媒介に全体に接合しようとしており、「この点が、ルソーをシウィック・ヒューマニズムの典型的具現者と解釈するための、大きな理論的制約条件となっている」と鋭く指摘している。Isumi 2006, 二六九―七三頁。

(136) Petit 1997, p. 30.

(137) Audard 1998, p. 484.

(138) Spitz 1995a, p. 172 (傍点は大森による)。スピッツは、「この場合の共通善とは、自立的に善く生きるということ」(le bien-vivre a l'autonomie)であると述べている。

(139) Spitz 1995a, p. 489 (傍点は大森による)。

(140) Spitz 1995a, p. 93.

(141) Larmore 2001, p. 240. なおラーモアは、後の(ほぼ同内容の再録された)論文でも同じように論じている。Larmore 2004, p. 112.

- (142) Rawls 1993, p. 137. なおラーモアは、「リベラルな政治的正統性の原理 (liberal principle of political legitimacy)」と呼んでいる。
- (143) Larmore 2001, pp. 240-3; Larmore 2004, pp. 112-7.
- (144) Audard 1998, pp. 483-4.
- (145) ただしスピッツ自身は「ロールズ(とくに『正義論』段階のロールズ)に対して、批判的である。スピッツの批判は、ロールズが(1)自由と平等を分離していること、(2)社会的・経済的不平等の問題と自由・権利の平等の問題とを並置していること、(3)政治的自由を個人的自由の手段にしていることに対して向けられている。Spitz 1994.
- (146) Spitz 1995a, p. 268 (傍点は大森による)。
- (147) Spitz 1995a, p. 500 (傍点は大森による)。
- (148) Spitz 1995a, p. 229 (傍点は大森による)。
- (149) スピッツは「オタールが位置づけているように、共和主義の『最小限』の構想を擁護している、とも言える。スピッツは、都市への愛着は、複数ある等しい価値のなかの一つの価値にすぎないのではなく、すべての価値の可能性条件であると述べている。Spitz 1995a, p. 278. また各人は、最も弱い制約に従っているかぎりでのみ自由であるとも述べている。Spitz 1995a, p. 205. この共和主義の最小限構想は、本稿では厳密に論証されないが、ロールズの政治的リベリズムとそれは対立的ではないと考えられる。ロールズもまた、複数の目的や価値が追求されるための最小限のルールや枠組みとして、『正義の政治的構想 (political conception of justice)』を示しているからである。Rawls 1993.
- (150) Spitz 1995a, p. 184 (傍点は大森による)。
- (151) 厳密に言えば、「共和主義の自由は『消極的自由の適切な量を所有すること』であるとスピッツは述べている。すなわち各人は、行為の無限の可能性としてではなく、法によって保障される枠内でのみ、消極的な自由をもちえるというのである。Spitz 1995a, p. 208.
- (152) またスピッツは「Spitz 1995a」とは別のところでも、自分の共和主義の立場がリベリズム寄りであることを認めている。それによれば、共和主義は、共同体論の一つのバージョンではなく、『消極的自由と自律』の理想を掲げるもので、むしろ「この形態の共和主義は、明らかにリベリズムの側に位置している」。Spitz 1995b, pp. 11-2.
- (153) スピッツは、スキナーとベティットのあいだに共和主義の亀裂を見たが、しかしスキナーもベティットも基本的には共和主義の道具的類型に立つのであり、その意味ではスピッツは、道具的共和主義内部の相違を問題にしていたにすぎないということもできるかもしれない。スピッツは、ベティットに依拠している以上、スキナーと同じように、参加や徳といった共和主義

の諸価値を道具主義的に理解しており、そのかぎりではリベラリズムと妥協しているのである。

(154) 近年ではマイケルマンは、「積極的な政治的自由とリベラルな個人主義を架橋することには、十分に満足のいく解決をえることはできない」として、やや悲観的な見方に傾いているようである。Michelman 1996.

(155) Michelman 1988, p. 1501.

(156) ハーバーマスは、かなり早くからこのことに気が付いていた。「個人的自由の発展は、〔中略〕それ自身、民主的参加によって公共的に保障されたステイタスを必要とするのである。」Habermas 1962, 238頁。

(157) Habermas 2001, p. 778.

(158) Habermas 1992, S. 154 (上) 一五二頁、傍点はハーバーマスによる(原文ではイタリック体)。なおハーバーマスの権利の論理的生成については、拙著 Omori 2006, 二二七―二八頁を参照。

(159) Omori 2006, 二二七―二八頁。

(160) スピッツは、ドウオーキンのデモクラシー構想に対するさまざまな批判を取りあげるなかで、これらの批判の眼目が、民主的に自己を統治する権利もまた個人の権利のなかの一つであると指摘することによって、個人の自由と自己統治の自由とのあいだに強い結びつきがあることを示唆している。Spitz 2001, p. 302.

(付記) 本稿は、平成十九年日本学術振興会科学研究費補助金による研究成果の一部である。